PLOTIN

OPERE

II



HUMANITAS

PARADIGME

PLOTIN

OPERE
II

Traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de
ANDREI CORNEA



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLOTINUS
Opere / Plotin; trad., lămuriri, studiu și note de Andrei Cornea. - București: Humanitas, 2003 -
3 vol.
ISBN (10) 973-50-0365-1; ISBN (13) 978-973-50-0365-4
Vol. 2. - 2006. - Bibliogr. - ISBN (10) 973-50-1282-0;
ISBN (13) 978-973-50-1282-3

I. Cornea, Andrei (trad.; ed. șt.)

1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN (10) 973-50-0365-1
ISBN (13) 978-973-50-0365-4
ISBN (10) 973-50-1282-0
ISBN (13) 978-973-50-1282-3

CUPRINS

....Acolo Soarele este totalitatea stelelor, și invers, fiecare stea este un soare și toate sunt soare.

(PLOTIN)

... dacă ceva participă la Tot, trebuie să participe prin toată puterea întregului la El, care nu este întru nimic afectat, *adică nici nu resimte ceva, nici nu este divizat.*

(PLOTIN)

Totul se mișcă și este conținut în El, *dar fără nici o acțiune a celorlalte făpturi asupra Lui...*

(ISAAC NEWTON)

Lămuriri preliminare și studiu

A. TABELE DE CORESPONDENȚĂ A TRATATELOR LUI PLOTIN

I. Ordinea cronologică — Ordinea după Enneade

Cron.	Enn.	Cron.	Enn.
1	I.6	29	IV.5
2	IV.7	30	III.8
3	III.1	31	V.8
4	IV.2	32	V.5
5	V.9	33	II.9
6	IV.8	34	VI.6
7	V.4	35	II.8
8	IV.9	36	I.5
9	VI.9	37	II.7
10	V.1	38	VI.7
11	V.2	39	VI.8
12	II.4	40	II.1
13	III.9	41	IV.6
14	II.2	42	VI.1
15	III.4	43	VI.2
16	I.9	44	VI.3
17	II.6	45	III.7
18	V.7	46	I.4
19	I.2	47	III.2
20	I.3	48	III.3

21	IV.1[1]	49	V.3
22	VI.4	50	III.5
23	VI.5	51	I.8
24	V.6	52	II.3
25	II.5	53	I.1
26	*III.6*	*54*	*I.7*
27	IV.3		
28	IV.4		

II. Ordinea după Enneade — Ordinea cronologică

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
I.1	53	II.1	40
I.2	19	II.2	14
I.3	20	II.3	52
I.4	46	II.4	12
I.5	36	II.5	25
I.6	1	II.6	17
I.7	54	II.7	37
I.8	51	II.8	35
I.9	16	II.9	33

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
III.1	3	IV.1	21
III.2	47	IV.2	4
III.3	48	IV.3	27
III.4	15	IV.4	28
III.5	50	IV.5	29
III.6	26	IV.6	41
III.7	45	IV.7	2
III.8	30	IV.8	6
III.9	13	IV.9	8

[1] Urmând o sugestie a lui É. Bréhier, acest tratat foarte scurt a fost înglobat de mine în tratatul *13*,III.9, căruia îi aparținea inițial, ca un al 10-lea capitol al acestuia. Pentru a nu crea confuzii, am menținut numerotarea cronologică a tratatelor, chiar dacă, în această ediție, locul 21 este gol. V. LPIF§D,2 și *13*,III.9, nota introductivă, vol. 1, p. 373.

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
V.1	10	VI.1	42
V.2	11	VI.2	43
V.3	49	VI.3	44
V.4	7	VI.4	22
V.5	32	VI.5	23
V.6	24	VI.6	34
V.7	18	VI.7	38
V.8	31	VI.8	39
V.9	5	VI.9	9

B. ABREVIERI ȘI TRIMITERI

CCP = *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999.

CHLG = *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967,1970.

HS1 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry- H.-R. Schwyzer, Paris-Bruxelles, 1951-1973 („editio maior").

- HS2 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry- H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964-1982 („editio minor").

LPA = „Lămuriri preliminare și studiu: « Artizanul, Artistul și Arhetipul » (*Plotin — Opere*, vol. II).

LPIF = „Lămuriri preliminare și interpretare la filosofia lui Plotin" (*Plotin — Opere*, vol. I, București, Humanitas, 2003).

OD = *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000.

PA = *Plotinus, The Enneads*, ed. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966-1988.

PB = *Plotin — Les Ennéades*, Paris, 1924-1938, „Les Belles-Lettres", texte établi et traduit par Émile Bréhier.

PE = *Plotin — Enneade I, II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, București, IRI, 2003.

PH = *Plotins Schriften*, ed. Harder, Beutler, Theiler, Hamburg, 1971.
PO = *Platon — Opere*, Editura Științifică, București, ediție îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica.
PWRE = *Pauly-Wissova Real-Encyclopaedie der Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1951.
TP = *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Ashgate, 1999.
VP = Porfir, *Despre viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*.

– Ediția de față prezintă traducerea scrierilor lui Plotin dispuse în ordine cronologică, conform listei întocmite de Porfir (v. LPIF§D). Corespondența dintre ordinea cronologică și cea sistematică (după *Enneade*) și invers apare în cele două tabele de mai sus (v. LPIF§A).

– În cuprinsul LPIF, LPA și al notelor, o indicație precum *33* II. 9, 2 se va citi: Tratatul al 33-lea în ordine cronologică, prezent în Enneada a 2-a, nr. 9, capitolul 2. Numele lui Plotin nu mai este menționat.

– O abreviere precum VP, 4 se va citi: Porfir, *Despre viața lui Plotin și ordinea scrierilor sale*, capitolul 4. Numele lui Porfir nu mai este menționat.

– Numele operelor lui Platon sunt citate conform modului și transliterării intrate în uz la noi prin PO: de exemplu: *Phaidros*, *Theaitetos* etc., după care urmează indicația locului după numerotarea tradițională (Stephanus). Nu mai este indicat numele autorului. Când, în cazul unor citate platonice, nu mai există alte indicații, înseamnă că am retradus eu însumi pasajul respectiv pentru a-l aduce mai în acord cu sensul presupus de Plotin.

– Referințele la *Metafizica* lui Aristotel se fac în modul următor, ex: *Met.* Λ, 7, 1072b, 391, fără indicația autorului, ceea ce se va citi: Aristotel, *Metafizica*, Cartea a XII-a (Lambda), capitolul 7, numerotarea tradițională (Bekker) 1072b, pagina 391 în *Aristotel - Metafizica*, București, Humanitas 2001, (traducere, comentarii și note de Andrei Cornea). Dacă lipsește indi-

capul paginii înseamnă că am retradus pasajul citat de Plotin pentru a-l pune mai în acord cu sensul presupus de el.

– Celelalte referințe antice sau moderne sunt date în forma uzuală în lucrările de specialitate.

Cuvintele inserate între // sunt adăugate de mine, pentru completarea sensului unui *text tradus*. Parantezele rotunde ( ) din *textul tradus* aparțin autorului. Porțiunile de text plotinian între [ ] sunt considerate neautentice de majoritatea editorilor. Între <> apar sintagme grecești.

– În cuprinsul traducerii, redarea unor cuvinte sau pasaje în cursive constituie sublinierea mea.

– Pasajele între ghilimele sunt citate sau parafraze inserate de autorul însuși în textul său.

– Am marcat prin majuscule termenii „Unu“, „Intelect“, „Suflet“, „Formă“ (când are sensul platonician), și în plus „Materie“ (când are sensul de „materia sensibilă absolută“, care, la Plotin are o valoare „ipostatică“, fiind situată „mai prejos de Ființă“).V. LPIF§H.7,3 și §G,3. De asemenea, am scris cu majuscule „Acolo“ și „Aici“ când aceste adverbe se referă la lumea inteligibilă, respectiv la lumea senzorială, v. LPIF§H.2,1 și §G,3, ca și termenul „Ființă“, atunci când prin el am tradus pe οὐσία.

– O problemă a reprezentat-o transliterarea numelor proprii. Am adoptat regula (extrem de imprecisă, firește), admisă în general la noi, de a românizа numele proprii grecești mai cunoscute și de a translitera numele mai puțin cunoscute. Am scris, în consecință, Plotin, Porfir, Aristotel, Pitagora, Socrate etc., urmând regula consacrată deja de PO. Pentru dialogurile lui Platon, am folosit formele grecești *Phaidros*, *Phaidon* etc. promovate de aceeași ediție. Pentru unele nume puțin cunoscute, ale unor personalități din epoca imperială, a trebuit să decid între redarea formei latine, sau transliterarea celei grecești a numelui autorului respectiv. Chestiunea e relevantă întrucât unele dintre aceste nume sunt latinești, dar purtătorii lor aparțin literaturii și filozofiei elenice. Am optat, în aceste cazuri,

pentru formele grecești, și am scris Numenios, Moderatos, Longinos, Albinos. Am scris, în schimb, Gordianus sau Gallienus (împărați romani).

C. NOTĂ LA VOLUMUL II

1. Așa cum am menționat deja, prezenta traducere a fost făcută după textul grecesc stabilit de PA (care reia în general pe HS2). Am așezat tratatele lui Plotin *în ordinea cronologică* consemnată de Porfir (VP, 4-6), căreia însă el i-a preferat o dispunere (pseudo-) sistematică (v. LPIF§D,2). Volumul de față cuprinde 16 tratate, dintre care însă mai multe au rezultat din spargerea, în ediția Porfir (Enneadele), a unor lucrări concepute ca opere unitare, deoarece Porfir dorea să obțină 6×9 = 54 de tratate. Toate cele 16 tratate au fost scrise în perioada celor șase ani de după 263, când Porfir e în preajma lui Plotin. Avantajul acestei dispuneri cronologice îmi pare evident: de exemplu, tratatele *30*,III.8, *31*,V.8, *32*,V.5, *33*,II.9 formau o operă unitară pe care Porfir a tăiat-o în patru părți pe care le-a distribuit în trei Enneade diferite. Or, în prezenta traducere, *această operă de mari dimensiuni*, pe care mi-am permis să o intitulez „Despre Univers“ (și a cărei temă principală o reprezintă polemica cu medio-platoniștii și gnosticii platonizanți) poate fi citită ca un text unitar. Firește că am marcat în asemenea cazuri începutul fiecărei părți (tratat individual).

2. După apariția primului volum *Plotin — Opere*, București, Humanitas, 2003, un colectiv de la Cluj a publicat primul volum aparținând unei alte traduceri românești, organizată pe formula tradițională a Enneadelor, precedată de *Viața lui Plotin* a lui Porfir, și însoțită de textul grec, reprodus după HS2. (*Plotin — Enneade I,II*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, București, IRI, 2003.)

3. Studiul pe care l-am adăugat intitulat „Artizanul, Artistul și Arhetipul" depășește într-o anumită măsură problematica strict circumscrisă a filozofiei lui Plotin. Dar oare există așa ceva? Dacă cititorul va fi de acord că nu, cred că respectivul studiu nu e nelalocul lui în cuprinsul acestui volum.

4. Opțiunile mele pentru redarea în română a principalelor concepte plotiniene nu s-au modificat față de primul volum. Le reamintesc:

– τὸ ἕν. Existau două variante posibile: „Unu" (gen.dat. „lui Unu") și „Unul" (gen.dat. „Unului"). Am optat pentru cea de-a doua variantă, ca să sugerez că „Unul" nu este un nume propriu, precum Zeus, Iahve sau chiar Dumnezeu, deoarece Principiul, la Plotin, nu este o *persoană* ca în tradiția iudeo-creștină. Am folosit totuși majuscula când referirea este la Principiu. Mai trebuie reținut că, în general, „Unul" este neutru, deși se întâmplă — ceva mai rar — ca, pentru a-l desemna, Plotin să folosească și pronumele demonstrativ masculin. Uneori, am scris „unu" cu minusculă când referirea este la o unitate inferioară Unului.

– ἐκεῖνο, αὐτό. Când trimit la Unul, am scris aceste pronume de gen neutru cu majusculă: „Acela", „El".

– νοῦς. Traducerea numelui celei *de-a doua ipostaze plotiniene* i-a pus pe traducători în fața unor dificultăți insolubile. În franceză, s-au folosit variantele „*Intellect*", „*Intelligence*" și „*Esprit*", în engleză, s-a preferat „*Intellect*", în germană — „*Geist*". Dificultatea este dată de faptul că νοῦς înseamnă la Plotin *gândirea intuitivă, supra-rațională*, care nu deliberează, nu utilizează raționamentele, deși nu contrariază rezultatul acestor raționamente, dacă ele sunt corecte, sens pe care nici „Intelect", nici „Inteligență" nu-l posedă. Dimpotrivă, „gândirea discursivă" bazată pe raționamente, este numită de Plotin (urmând modelul platonic din *Republica,* 511d) διάνοια sau λογισμός. Din acest punct de vedere, varianta „Spirit" ar fi fost mai convenabilă. Eu însumi, în traducerea tratatului *1*,I.6 din 1987, am folosit termenul „Spirit". (Traducătorii lui PE, urmând exemplul lui Bréhier, utilizează „Inteligență", dar pe

alocuri (de ex. I, 3, 5) și „Intelect“.) Dezavantajul lui „Spirit“ este că nu se înrudește etimologic cu „inteligibil“ care redă pe νοητὸν, și că, deci, nu poate fi pus în relație cu sintagma κόσμος νοητός, „Univers inteligibil“ — un echivalent, la Plotin, pentru νοῦς. Apoi „Spirit“ are o conotație creștină, traducând, în textele creștine, pe πνεῦμα, concept cu care νοῦς- ul plotinian nu are nimic de-a face. Am optat până la urmă, nu fără ezitări, pentru „Intelect“, cu majusculă, cu toate dezavantajele existente și sperând că cititorul va face diferența între „Intelect“ la Plotin și ceea ce în mod uzual se numește „intelect“. În fine, „Intelect“ este de genul masculin, ca și νοῦς, ceea ce nu este lipsit de importanță în anumite cazuri.

– ψυχή: „Suflet“ (de asemenea cu majusculă, pentru a indica dimensiunea de „ipostază“ a sa). Aici dificultatea este de altă natură și specifică limbii române: ψυχὴ este în greacă de genul feminin (ca și „âme“ în franceză sau „Seele“ în germană), ceea ce explică de ce Plotin poate s-o considere pe Afrodita ca fiind un simbol al Sufletului. În situațiile când femininul e obligatoriu pentru sens, am tradus pe ψυχὴ prin „natura Sufletului“.

– ἐκεῖ, ἐνταῦθα: „Acolo“, „Aici“, cu majuscule, când desemnează lumea inteligibilului, respectiv lumea sensibilului.

– τὸ ὄν, τὰ ὄντα, ἐστί, εἶναι: aceste forme participiale și verbale ale verbului „a fi“ aveau, în filozofia platoniciană de dinainte de Plotin, două sensuri principale: în sens larg se refereau la întreaga existență, participiile putând fi traduse prin „existente“, „lucruri“ etc.; în sens mai restrâns, se refereau la „existența sau realitatea autentică“, adică la „lumea inteligibilului“, numită uneori și τὰ ὄντως ὄντα („Realitatea reală“) și opusă devenirii. Aceste sensuri se păstrează la Plotin, uneori însă cu o corecție esențială, după părerea mea: τὸ ὄν, τὰ ὄντα se referă în principal la existența *predicabilă, relaționată, multiplă* — adică la ceea ce în „Interpretare“ am numit „Realitate“, excluzând Unul, care la Plotin este Existența absolută, nonrelaționată, nepredicabilă și lipsită de predicate, și care este ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, „mai presus de Realitate“ (LPIF§H,5,2). Prin urmare, de obicei am tradus τὸ ὄν, τὰ ὄντα prin „ceea-

ce este /ceva/, „cele-ce-sunt /ceva/“ pentru a arăta ca verbul „a fi“ este folosit (și) copulativ și că avem de-a face cu existente care „sunt *ceva*“, adică au predicate și esențe, spre deosebire de Unul, dar și de Materia primordială, care, ambele, sunt existențe nerelaționabile (LPIF§H,7,3). Alteori, am folosit pentru τὰ ὄντα termenul generic „lucruri“, „realități“ sau „Realitate“, pentru a da textului românesc mai multă cursivitate.

– οὐσία, tradus de regulă prin „Ființă“; desemnează, începând cu Aristotel, o existență autonomă, determinată — arată *ce* anume este în mod fundamental un subiect în separare de proprietățile accidentale sau contextuale. Scolastica latină a tradus acest termen aristotelic prin „substantia“, ceea ce a făcut ca, în multe traduceri moderne din Aristotel, să folosească echivalente pentru „substanță“. În traducerea mea la *Metafizica*, București, Humanitas, 2001, am tradus pe οὐσία de asemenea prin „Ființă“, deoarece, în limbile moderne, „substanță“ (substance, Substanz etc.) a căpătat adesea o conotație „chimică“ și nu mai este foarte ușor de distins de termenul „materie“. La Plotin, οὐσία se referă mai ales la realitățile din Intelect — cele care constituie „Realitatea autentică“ — τὰ ὄντως ὄντα. Redarea lui οὐσία prin „Ființă“ are și avantajul, deloc de neglijat, al conotației vitaliste a cuvântului românesc „ființă“. Or, la Plotin οὐσία este în mod esențial *Vie*, așa cum Intelectul care este în mod esențial III. 8,10; *31*,V. 8,5. De fapt, încă la Aristotel οὐσία se referă adesea, în sensul prim mai ales, la „ființa vie“ sau naturală, la viețuitoare. Vezi, *Categoriile*, 5; *Metafizica*, Z, 7, p. 236; *Despre suflet*, II, 1. În acest caz, traducerea „convențională“ a lui οὐσία prin „substanță“ (așa cum procedează) „omoară“ conceptul.

– εἶδος: redat prin „Formă“ când are sensul platonician de model transcendent al lucrurilor sensibile; redat prin „formă“ când are mai curând sensul aristotelician de configurație imanentă lucrurilor sensibile. Distincția nu este întotdeauna lesne de făcut.

– ἐνέργεια: concept aristotelic, desemnând existența definită, extrem de utilizat de Plotin. Acesta însă îi dezvoltă sensul, distingând două ἐνέργειαι în cadrul generării ipostazelor

una din cealaltă — cea dintâi *„a Ființei“*, și cea de-a doua exterioară Ființei. V.§H.4,2 și 6,1. Am tradus prin „actualizare“, „activitate“, „manifestare“.

– δύναμις: concept ce face pandant, la Aristotel, lui ἐνέργεια. Înseamnă la Stagirit „virtualitate“ sau „posibilitate“ și desemnează existența indefinită, indeterminată. La Aristotel și în întreaga filozofie care-i urmează, δύναμις este inferioară lui ἐνέργεια. Plotin modifică această situație distingând, după părerea mea, *trei tipuri* de δύναμις: una echivalentă conceptului aristotelic, inferioară axiologic lui ἐνέργεια, specifică lumii senzoriale; cea de-a doua δύναμις asociată lumii Intelectului mai cu seamă (dar, într-o anumită măsură, și Sufletului), care este, de fapt, o *actualizare latentă*; și o a treia δύναμις, superioară oricărei ἐνέργεια, caracteristică Unului. Dacă prima are sensul de „posibilitate“ sau „virtualitate“, cea de-a treia ar trebui tradusă mai curând prin „putere creatoare“, iar pentru cea de-a doua am putea folosi termenul de „latență“. (Cuvântul are toate sensurile în greacă.) V. §H,5,6. În lipsa unui termen românesc care să exprime polisemantismul lui δύναμις, am utilizat, după caz, termenul mai adecvat.

– λόγος : atunci când acest termen, extrem de polisemic în greacă, are un sens specific plotinian (și nu înseamnă „sens“, „discurs“, „argument“, „raport“ etc. îl traducem prin „rațiune formatoare“.

Alte opțiuni de traducere sunt explicate în note.

– ἐπέκεινα Am tradus acest cuvânt care la Plotin, după Platon — *Republica*, 509b, califică transcendența absolută a Unului, prin „mai presus de...“ (Ființă, Realitate, Intelect etc.). În sens strict, ἐπέκεινα înseamnă „dincolo de“ (formulă preferată de PE), dar sensul ierarhic, ascensional este extrem de important la Plotin și cred că trebuie redat. Pentru Plotin Unul nu este pur și simplu „dincolo de Ființă“ <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας>, ci este deopotrivă „dincolo și *peste* Ființă“, fiind Principiul și izvorul din care aceasta „se scurge“.

Alte opțiuni de traducere sunt explicate în note.

D. ARTIZANUL, ARTISTUL ȘI ARHETIPUL

– O încercare de teo-cosmogonie comparată –

1. În 1686, G.W. Leibniz scria o mică lucrare pe care o intitula *Discours de Métaphysique*, (tradusă în românește sub titlul de *Dizertație metafizică*), adresată jansenistului Antoine Arnauld.[2] Această carte, în care considerațiile metafizice, teologice dar și de fizică se combină într-un mod spectaculos pentru omul secolului nostru, avea, în bună măsură, o țintă polemică. Era vizată mai ales concepția metafizică și teologică a lui Descartes și a cartezienilor. Astfel, unul dintre principalele reproșuri aduse de Leibniz acestora — pe care el îi numește „noii filozofi“ — este că ei vor să alunge cu totul *cauzele finale* din fizică și, în general, din cuprinsul naturii. Or, demersul respectiv i se pare lui Leibniz periculos pentru religie, deoarece astfel lucrurile ar arăta — scrie el — „ca și cum Dumnezeu nu și-ar propune nici un scop și nici un bine în acțiunea lui, sau ca și cum binele nu ar fi obiectul voinței sale. În ce mă privește, eu cred, dimpotrivă, că aici trebuie căutat principiul tuturor existențelor și al legilor naturii, întrucât Dumnezeu își propune întotdeauna ce este mai bun și mai perfect.“[3]

Pentru Leibniz, a-i atribui Universului numai un Creator, fără a-i da posibilitatea acestuia să fie și o Providență care să edifice Universul urmărind un plan dedicat realizării maximului de bine cu putință, este contradictoriu și fals: „Este lipsit de rațiune să introduci o inteligență suverană, ordonatoare a lucrurilor, și apoi, în loc să folosești înțelepciunea ei, să nu te servești decât de proprietățile materiei la explicarea fenomenelor.“[4]

Or, ajuns în acest punct al polemicii sale cu Descartes, Leibniz are sentimentul de „déjà vu“ : într-adevăr, reproșul de

---

[2] G.W. Leibniz, *Opere filozofice*, vol. I, (LO), traducere de C. Floru, studiu introductiv de Dan Bădărău, București, 1972. O reeditare a *Discours*-ului, Leibniz, *Dizertație metafizică*, București, 1996.

[3] LO, p. 93.

[4] LO, p. 94.

„inconsecvență teleologică“ pe care el îl aduce filozofului francez, îl trimite la un celebru pasaj din *Phaidon* al lui Platon[5], unde Socrate îl critica exact pentru același motiv pe Anaxagoras din Clazomene. Încântat că descoperirea îi legitimează cumva propriul demers, Leibniz traduce liber lungul pasaj din *Phaidon*, îl inserează în *Discours* și afirmă că reflecțiile lui Socrate „se acordă minunat cu părerile mele și par făcute în chip expres împotriva filozofilor noștri prea materialiști“ — adică a cartezienilor.

Într-adevăr, în pasajul respectiv, Socrate le istorisea discipolilor că, la un moment dat, se bucurase mult aflând că Anaxagoras prespusese existența unui Intelect cosmic (νοῦς). Bucurie motivată — gândea Socrate — căci „socoteam că, dacă lumea este opera unui intelect, totul este făcut în chipul cel mai perfect care a fost cu putință“. Dar imediat Socrate descoperă „inconsecvența teleologică“: deși Anaxagoras avusese buna inspirație să introducă un Intelect universal (νοῦς), mai târziu, însă, el parcă uitase de el și neglijase rațiunile finale în vederea cărora acest Intelect ar fi trebuit să creeze lumea nu altfel, ci așa cum o vedem și pentru care pricină, întâmplându-se totul astfel, lumea aceasta ar fi cea mai bună. „El nu mai vorbea de podoaba, nici de perfecțiunea lucrurilor, ci introducea anumite anumite materii eterice puțin verosimile“ — spunea Socrate.[6] Reproșul socratico-platonician a fost reluat cam în aceeași termeni și de Aristotel (ceea ce cred că nu îi scăpase lui Leibniz) care spunea că „Anaxagoras se servește de Intelect ca de o *mașină de scenă* ca să explice facerea Universului; atunci când se afla la încurcătură, neștiind din ce cauză există, cu necesitate, lumea, aduce Intelectul într-ajutor. Dar în celelalte situații, vede drept rațiune a devenirii orice mai degrabă decât Intelectul“[7].

[5] Platon, *Phaidon*, 97c-99d.

[6] Preiau pasajul tradus de Leibniz în versiunea românească, LO, pp. 96-98.

[7] *Met*., A,4, 985a, p.59. De aici și cunoscuta expresie „deus ex machina“. Leibniz o folosește și el într-o lucrare din 1695, *Nou sistem*

Paralelismul apărut — Anaxagoras-Descartes, respectiv Platon-Leibniz — pare, într-adevăr, izbitor: precum Anaxagoras odinioară, tot așa și Descartes presupusese un Intelect universal — pe Dumnezeu — pur și separat de elementele materiale[8], capabil să imprime un impuls inițial Universului — o „cantitate de mișcare“ (spunea Descartes) pe care o menține apoi constantă. În continuare însă, din nou ca și la Anaxagoras, și la Descartes haosul primordial se organizează cumva de la sine, printr-o mișcare turbionară, și devine ordine. Astfel Anaxagoras afirmase: „Când νοῦς a declanșat mișcarea, a început diferențierea a tot ce fusese pus în mișcare…“ Iar Descartes „îl acompaniază“ în partea a V-a din *Discours de la Méthode*, spunând că, după ce Dumnezeu a creat materia înzestrată numai cu proprietăți geometrice, cât și legile naturii, „cea mai mare parte a materiei acestui haos trebuia, *ca urmare a acestor legi*, să se dispună și să se aranjeze într-un anume fel încât să ajungă asemănătoare cu cerurile noastre“[9]. Or, atât la Anaxagoras, cât și la Descartes, lumea nu a fost creată *în chip*

---

privitor la natura substanțelor, unde scrie: „Pentru a rezolva probleme însă nu e de ajuns să folosim cauza generală și să introducem, cum se zice, *Deum ex machina*… în filozofie însă trebuie să ne străduim a găsi explicații raționale, arătând modul în care lucrurile sunt executate de înțelepciunea divină potrivit naturii subiectului de care e vorba.“ (LO, p. 330). E evidentă sugestia de finalism.

[8] Aristotel, *Despre Suflet*, I,2, 405b: „Singur Anaxagoras spune că Intelectul este neafectat și că nu are nimic în comun cu celelalte lucruri.“

[9] *Discours de la Méthode*, V: e de notat că Descartes construiește modelul său în mod explicit ca pe un model, bazat pe câteva ipoteze simple: „M-am hotărât să-i las pe toți docții la disputele lor și să vorbesc numai despre ce s-ar întâmpla într-o lume nouă, dacă Dumnezeu ar crea undeva, în spații imaginare, destulă materie, astfel încât să obțină din ea un haos atât de confuz cât să poată fi închipuit de poeți, și dacă apoi n-ar face decât să-i ofere naturii concursul său obișnuit și s-o lase să acționeze potrivit legilor pe care le-a stabilit.“

deliberat în vederea unei finalități — *aceea de a fi bună sau chiar cel mai bun Univers posibil* — sau, dacă este totuși astfel, nu se vede în mod manifest în ce fel luarea în considerare a cauzelor finale a intervenit în fiecare dintre etapele Creației, cât și în alcătuirea legilor naturii. De fapt lumea se creează singură, odată ce dispune de impulsul originar și de conservarea lui și devine ceea ce este în virtutea legilor și a proprietăților intrinseci ale materiei — care la Descartes sunt exclusiv proprietățile sale geometrice. Lumea a fost făcută așa cum o vedem în urma voinței insondabile a lui Dumnezeu, dar de ce și în ce scop a fost creată așa — dacă există un scop — nu putem ști. Iar Dumnezeul cartezian (sau νοῦς-ul anaxagoreic), după ce a imprimat haosului originar un impuls etern, se retrage exact ca „o mașină de scenă“ devenită inutilă, lăsând legile naturale *lipsite de virtuți teleologice* să funcționeze singure.

Putem spune că, pentru ambii filozofi, Dumnezeu absentează în lume, și încă *de două ori*: mai întâi, *teleologic* și apoi *ontologic* — ca prezență imediată, continuă, vie, inteligentă. Or, atât Platon în secolul IV î.Cr, cât și Leibniz două mii de ani mai târziu, se împotrivesc hotărât primei absențe. *O acceptă însă pe cea de-a doua.*

2. Am oferit exemplul lui Leibniz pentru a sugera importanța pe care, încă în secolul al XVII-lea, o mai păstrau unele străvechi polemici metafizice: problematica teo-cosmogoniei[10] lui Platon, născută cu două mii de ani mai înainte, în urma criticilor pe care învățătorul său, Socrate, le adresase modelului teo-cosmogonic propus de Anaxagoras (MA), reînvie în disputa Leibniz – Descartes. Să ne ocupăm acum însă cu Platon.

Dacă în *Phaidon,* Platon critica modelul anaxagoreic, iată că în *Timaios* el a completat critica formulând o alternativă:

---

[10] Numesc „teo-cosmogonie“ teoriile despre originea și structura lumii și despre relația dintre Creator și Creația sa, precum și despre sensul omului în lume. Evident, este vorba și despre cosmologie.

un model teo-cosmogonic *din care va elimina absența teleologică*, pe care maestrul său, Socrate, i-o reproșase cândva lui Anaxagoras.

Modelul teo-cosmogonic platonician din *Timaios* (MPT) va influența în mod covârșitor mai întâi pe urmașii imediați ai lui Platon, ca Speusippos, Xenocrates, parțial pe Aristotel, iar mai târziu pe platonicienii din secolele I, II și III precum Philon din Alexandria, Moderatos din Gades, Alcinous, Theon din Smyrna, Numenios, Plotin, cât și pe neoplatonicienii târzii, precum Proclos.[11] Prin traducerea latină a lui Chalcidius, *Timaios* va fi unica operă a lui Platon cunoscută direct de Evul Mediu occidental. Influența sa, imensă, mai mare decât a oricărei alte opere platoniciene, continuă în Renaștere asupra lui Giordano Bruno; iar mai târziu Copernic, Galilei și Kepler îi datorează o mare parte a inspirației lor științifice inovatoare. Vom vedea cât de mult este și teo-cosmogonia lui Leibniz congruentă cu cea a lui Platon din *Timaios*, așa cum deja se poate bănui din aprobarea cu care filozoful german a citat *in extenso* critica la adresa lui Anaxagoras din *Phaidon*. Abia după ce Kant sterilizează gândirea europeană de ambiția de a se lansa în aventura metafizică, importanța relativă a lui *Timaios* (în raport cu alte dialoguri) a scăzut, această operă tinzând să fie considerată tot mai mult ca un text extravagant și cvasiilizibil.[12]

În această lungă suită, numele lui Plotin joacă un rol special: cum știm, Plotin se considera pe sine un comentator platonician și un interpret fidel al lui Platon; multe dintre principalele

---

[11] Maria Luiza Gatti, „Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism“, în vol. CCP; P. Merlan „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus“, in vol. CHLG; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.

[12] Și totuși, mai recent, interesul pentru *Timaios*, ca model de înțelegere al Universului în comparație cu modele mult mai recente, a început să atragă, așa cum o dovedește cartea lui Luc Brisson și Walter Meyerstein, *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big*

pasaje platoniciene pe care el le citează și le comentează din abundență vin tocmai din *Timaios.* Insistă adesea că el, și nu alți platonicieni sau platonizanți din vremea lui sau de mai înainte, ar fi înțeles adevăratele intenții ale lui Platon, și desigur și pe cele exprimate în *Timaios.* „În general — scrie el referitor la anumiți platonizanți — *ei au preluat unele elemente /de doctrină/ de la Platon*, pe altele însă — *care reprezintă inovații*, afirmate cu scopul de a-și întemeia filozofia proprie — pe acelea le-au născocit în afara adevărului.“[13] La lipsa inițială de comprehensiune a acelor pseudoplatonicieni s-ar fi adăugat *inovația periculoasă* prin care ei l-ar fi denaturat pe Platon. Paradoxul este însă că, oricât ar fi dorit Plotin să ne convingă (și pesemne să *se* convingă) că lectura sa descifrează adevăratele intenții ale lui Platon, *în fapt el nu este un adept al lui MPT.* Asta nu înseamnă că el ar relua pe MA. Dimpotrivă.

Într-adevăr, Plotin se desparte de Platon, deoarece el refuză nu numai *absența teleologică* din lume a divinului, definitorie pentru modelul anaxagoreic, dar și *pe cea ontologică,* proprie, cum am văzut, modelului platonician din *Timaios.* Așadar, el îl urmează pe Platon în înlăturarea primei absențe, dar se separă de el, deoarece, spre deosebire de Platon, o înlătură și pe cea de-a doua. De aceea modelul său teo-cosmogonic, pe care îl vom numi *modelul platonico-plotinian* (MPP) se diferențiază considerabil de MPT.[14] Cum reușește atunci Plotin

Bang and the Problem of Scientific Knowledge, State University of N.Y. Press, 1995.

[13] *33*,II.9,6; Pentru convingerea lui Plotin că el nu este decât un ager interpret al lui Platon: *10*, V.1,8 și LPIF§ H,1,5.Trebuie spus că până în secolul al XIX-lea, nu se distingea prea mult între Platon, platonism și neoplatonism, ori între diferitele variante de neoplatonism, ceea ce nu înseamnă că interpreții nu preluau din acest *corpus Platonicum* ceea ce ei considerau potrivit.

[14] Firește există și importante elemente comune, cum ar fi faptul că Universul vizibil este copia frumoasă a Arhetipului inteligibil.

performanța de a pretinde că este un adept fidel al lui Platon? Utilizând ceea ce am putea numi „trucul hermeneutic" (de atâtea ori întrebuințat de teologi): el afirmă (probabil cu bună credință) că MTP nu trebuie înțeles literal, ceea ce înseamnă că libertatea pe care și-o ia în interpretarea sa la *Timaios* se dovedește foarte mare.

Să mai spunem că disputa MTP *versus* MPP nu rămâne cantonată în tratatele lui Plotin. Așa cum vom încerca să arătăm spre sfârșitul acestui studiu, Leibniz care, împotriva lui Descartes, preluase rolul lui Platon în disputa sa cu Anaxagoras, va asuma în polemica sa cu Newton din nou rolul lui Platon, în timp ce Newton (reprezentat de discipolul său Samuel Clarke) va argumenta ca un plotinian în travesti modern, adept al lui MPP, împotriva lui Leibniz-(Platon)!

Și iată cum, în acest fel, ecoul vechilor dispute din Istoria ideilor nu încetează să tot răsune: gânditorii aflați în polemică cu contemporanii sau cu înaintașii imediați simt nevoia să se legitimeze prin apelul la războaiele intelectuale și ideologice ale unor figuri celebre, dar dispărute de sute și sute de ani; ei se grăbesc să preia luptele acelor străvechi personaje și să se încoloneze sub steagul lor venerabil. Și astfel, cutare veche ceartă intelectuală, departe de a fi expirat, renaște mereu, în pofida măștilor și a deghizamentelor noi, care numai observatorului superficial îi pot da impresia de noutate absolută.

3. Să încercăm acum să descriem liniile principale ale concepției teo-cosmogonice din *Timaios* (MPT). Principiul acesteia ar putea fi exprimat în mod concentrat prin formula următoare: *natura imită arta.* Ceea ce — mai dezvoltat — înseamnă: Creația universală și naturală, responsabilă pentru lumea așa cum o vedem, se realizează *după modelul creației artizanale omenești.* Pe de altă parte, o axiomă a filozofiei și esteticii grecești susținea că „arta imită natura". Rezultă, reunind ambele afirmații, că *natura și arta se imită reciproc, ceea ce presupune că au un model de activitate comun.* Funcționează aici ceea ce numim „asemănarea bilaterală": artizanul uman *seamănă* cu cel divin, așa cum creația omenească

seamănă cu cea divină; *dar și reciproc*, creația divină și Artizanul divin seamănă cu corespondentele lor omenești. Artizanul divin laolaltă cu cel omenesc aparțin genului comun „artizan“, *semănând unul cu altul* (așa cum pantera și pisica aparțin genului comun felină și seamănă între ele), chiar dacă Artizanul divin este mult mai bun decât cel uman, iar creatura naturală este o operă, la fel ca și cea omenească cu care seamănă — doar că, firește, este cu mult mai perfectă decât ultima.

Ce va decurge din acest model?

a) Ca în orice producție artistică și artizanală, în MPT există trei actori: un *Artizan* (Demiurgul) — Zeul (însoțit de divinități secundare, un fel de „calfe“, ce preiau la un moment dat sarcinile secundare); un *Arhetip* — „Viețuitorul inteligibil“, echivalent universului Formelor inteligibile — adică un „loc inteligibil“ în care se află „proiectul“ tuturor existențelor. În fine, există cel de-al treilea element — *Materia* primă, numită de Platon fie „mamă“, fie „doică“, fie „spațiu“ și care are capacitatea de a primi întipărirea Formelor. Și bineînțeles, există rezultatul conlucrării celor trei: opera, Universul.

b) Arhetipul este etern, perfect și imuabil. Deși el este descris ca „un Viețuitor complet“[15], caracteristica sa cea mai „artizanală“ rămâne, la Platon, pasivitatea: oricât ar fi de indispensabil pentru creație, *Arhetipul nu produce de la sine* (așa cum ar fi, poate, firesc, dacă este viu). Dimpotrivă, numai Artizanul este activ, iar rezultatul activității sale este Universul (corpul lumii, dar și Sufletul universal). Arhetipul și Artizanul, deși coexistente în eternitate, nu sunt entități identice, tot așa cum și în cazul creației omenești, artizanul și proiectul său sunt entități diferite și, de multe ori, proiectul este opera altuia. Nu rezultă de nicăieri că Artizanul este și creatorul Arhetipului sau cine este creatorul Arhetipului. Or, cum Arhetipul cuprinde structurile inteligibile ale realului, rezultă că *acestea sunt independente de Artizan.*

c) Creația Artizanului are ca scop imitarea cât mai fidelă cu putință a Arhetipului, tot așa cum în cazul creației artizanale

---

[15] *Timaios*, 30c.

omenești, scopul este reproducerea cât mai exactă a planului sau proiectului preexistent. Activitatea Artizanului realizează o operă care este *copia unică a Arhetipului* transpus în Materie, deoarece Artizanul „a privit la Arhetipul veșnic“[16]. Există prin urmare *un scop al creației*: apropierea maximă de Arhetip, iar Creația poate fi considerată *cea mai bună cu putință*, deoarece ea se apropie cel mai mult posibil de Arhetip — fără însă a-l putea reproduce întocmai, deoarece Materia se opune unei reproduceri aidoma. Această voință de apropiere maximă cu putință se explică prin faptul că Artizanul divin este bun; în consecință el copiază cât se poate mai bine Arhetipul inteligibil perfect, și de aceea Creația sa nu poate fi decât cea mai bună și mai frumoasă cu putință.[17]

d) Creația divină, ca și cea umană, este secvențială. Ea presupune o succesiune de acțiuni etapizate, planificabile, asemenea unei creații omenești. Are o istorie și are loc în timp: începe la un moment dat și se termină la un moment dat. Nu creează totul deodată: de pildă, mai întâi e făcut Sufletul, apoi corpul. În timpul activității, Artizanul divin „deliberează“, „consideră“, „vorbește“, „își exprimă intenția“, „edifică“, „amestecă“, „desenează“, „îmbină“ și, la un moment dat, își deleagă responsabilitățile. Cel mai important este faptul că el „deliberează“ și că, în tot acest timp, *este conștient* de ceea ce face. Să mai adăugăm aici că adesea Artizanul lui Platon calculează sau geometrizează. Există, cum se știe, o foarte importantă componentă matematică a MPT.

e) Artizanul — la fel precum corespondentul său uman — *se arată încântat și bucuros* când se uită la opera sa și satisfacția sa certifică faptul că ea este, într-adevăr, bună, chiar cea mai bună cu putință, deoarece a fost menită să fie o copie cât mai fidelă a Arhetipului etern.[18]

f) După încheierea creației principale, Artizanul se retrage din lume, lăsând divinități secundare să-i completeze opera,

---

[16] *Timaios*, 29a.

[17] *Timaios*, 28a-29b.

[18] *Timaios*, 38c.

așa cum face orice artizan uman atunci când și-a isprăvit treaba principală și cea mai grea.[19] Deși Platon nu o spune explicit, putem presupune că, după încheierea întregii Creații, și divinitățile secundare se retrag, lăsând lumea să funcționeze și să subziste singură, deoarece ea a fost făcută să fie o viețuitoare vizibilă, frumoasă și bună și a fost înzestrată cu suflet și intelect, *ceea ce îi conferă autonomia funcțională.*

Se vede de aici că deosebirea fundamentală dintre MPT și MA este *prezența finalismului în cazul primului model,* și *absența sa* în cazul lui MA. (Să observăm că Dumnezeu sau Intelectul suprem în MA nu este un Artizan, ci mai curând un fel de Grădinar, care plantează lumea, lăsând-o să crească singură.) În schimb, există și o asemănare importantă dintre cele două: *retragerea Intelectului, a Artizanului sau a lui Dumnezeu din lume.* E adevărat, în cazul MA, această retragere urmează imediat momentului impulsului inițial, deoarece lumea se formează de la sine, în virtutea necesităților materiale sau „geometrice", fără a avea binele drept scop, în vreme ce în cazul MPT, retragerea are loc abia la sfârșitul Creației, după ce finalitatea acesteia — asemănarea cât mai fidelă cu Arhetipul inteligibil — s-a realizat prin opera Artizanului. Dar, din acel moment înainte, cele două modele teo-cosmogonice au consecințe teo-ontologice asemănătoare: Dumnezeu rămâne separat de opera sa, care funcționează în continuare singură, ca o mașinărie vie, perfectă, înzestrată cu tot ceea ce este necesar în vederea acestei funcționări optime independente.

4. Așa stând lucrurile, cred că nu trebuie să ne mirăm de ce MPT a exercitat o asemenea influență de-a lungul secolelor: valoarea sa stă — după părerea mea — în *transparența epistemologică,* în *optimismul existențial* și în *concordanța teologică cu Cartea Facerii.*

---

[19] *Timaios,* 42e: „Apoi, cel care a orânduit toate acestea a rămas neclintit în starea care i se potrivea."

a) înțeleg prin *transparență epistemologică* capacitatea MPT de a face ușor inteligibilă Creația universală și naturală, tocmai prin modelarea ei după creația artizanală. Toți avem experiența artelor tradiționale, a artizanilor și a operelor lor și, chiar dacă nu stăpânim noi înșine aceste arte, înțelegem cu ușurință modul lor fundamental de acțiune și nu ne simțim străini de el. Tot astfel nu ne vom simți înstrăinați într-un Univers conceput ca opera unui Artizan perfect. A spune că Universul în întregul său a fost creat asemenea unei opere de arhitectură, de tâmplărie, sau de inginerie și că el funcționează asemenea unei mașinării sau orologiu oferă o mare speranță epistemologică și, de aceea, a stimulat puternic cercetarea științifică până în epoca modernă. Căutarea unor regularități matematice, în particular, va fi o consecință esențială a utilizării MPT, căci de ce nu ar întrebuința și Arhitectul divin „echerul“, „compasul“ și calculele, așa cum o facem și noi?

b) Dacă Universul a fost creat cu scopul de a imita un Arhetip inteligibil înseamnă că el are un scop și o finalitate, așa cum are orice operă omenească, iar locatarul său principal, omul, are și el un rost în locuința ce i-a fost încredințată. *Extinzându-se la scara Universului, modelul artizanal extinde finalismul din activitățile omenești la scara Universului,* conferindu-i acestuia, cât și omului un sens, o menire, așa cum probabil că nu reușea să facă modelul anaxagoreic-cartezian. Pe de altă parte, fiind o copie pe cât cu putință fidelă a Arhetipului perfect, operă a unui Artizan înțelept și bun, Universul a fost făcut ca să fie frumos și bun la rândul său. Rezultă că răul din lume trebuie înțeles fie ca un „mai puțin bine“, fie ca un rezultat al unei aprecieri parțiale, fie, la modul general, ca pe distanța inevitabilă („zgomotul“ de fond) ce desparte inevitabil cea mai bună copie de arhetipul său. Toate acestea generează firește un vădit *optimism existențial.*

c) Remarcabilele coincidențe dintre relatarea din primul capitol al *Genezei* biblice și mitul creației universale din *Timaios* au contribuit la menținerea dialogului platonician în centrul atenției unei lumi care devenise creștină. Deja în cadrul iudaismului alexandrin, Philon comenta pe larg aceste analogii

în cadrul programului său de unificare filozofică a tradiției biblice și a filozofiei grecești; analogii recunoscute mai târziu și de un platonician păgân, precum Numenios din Apameea, pentru care Platon ar fi fost „un Moise care vorbea atica“[20]. În special faptul că, la fel ca și în Biblie, și în MPT Creația pare a avea loc o singură dată, în timp, pornind de la o stare haotică; că ea presupune o deliberare și este etapizată; că, odată întocmită, lumea este declarată de către Creator a fi bună și frumoasă și că, ulterior, Demiurgul sau Dumnezeu pare a se retrage din operă, a întreținut de-a lungul timpurilor speranța unei întâlniri de esență între filozofie și credința creștină.

O precizare importantă: așa cum probabil cititorul și-a dat seama, activitatea pe care MPT o extrapolează asupra întregului Univers corespunde de fapt felului *în care gândește și lucrează* un „artizan“ în sensul propriu al cuvântului: un meșter priceput care are la dispoziție *un proiect alcătuit de altcineva.* Scopul lui este de a transpune (de a reproduce) în Materia rezistentă acest proiect în modul cel mai bun și mai fidel cu putință și *nu de a crea el însuși un proiect nou.* Artizanul lui MPT nu este un *artist în sensul modern al cuvântului*, adică un *creator de idei sau expresii originale*, un inspirat, un poet, ci un foarte conștiincios executant. De aceea gândirea și activitatea sa, a căror experiență exterioară noi o putem bine înțelege, este *raționalizabilă, algoritmabilă și conștientă de fiecare articulație a ei.* Evident că ea va transfera asupra operei tocmai aceste proprietăți, ceea ce va acorda Universului „transparența epistemologică“ la care m-am referit înainte. MTP ar putea fi numit, de aceea, și „modelul artizanului conștiincios.“

Pe de altă parte, MPT a ridicat și destule probleme adepților lui — dintre care unele s-au dovedit a fi greu surmontabile:

a) Platon nu a lămurit, așa cum am văzut, raportul dintre Artizan și Arhetip. Iată de ce platonicienii din secolul I și II (așa-numiții medio-platonicieni) au încercat să precizeze lu-

---

[20] *Numénius — Fragments,* ed. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973, fr. 9, p. 51. Clement din Alexandria ne-a păstrat spusa lui Numenios.

erurile. Pentru unii, ca de pildă pentru Philon, Formele inteligibile (adică Arhetipul) sunt un fel de „gânduri“ ale lui Dumnezeu.[21] După cum arhitectul uman poartă în minte proiectul casei pe care o va construi, tot așa ar fi procedat și Dumnezeu. Teoria a fost preluată de un comentator platonician pe nume Alcinous. Problema e: un arhitect uman poate să-și schimbe gândurile privitoare la un proiect; or, dacă același lucru l-ar putea face și Arhitectul divin, înseamnă că el ar putea modifica adevărurile fundamentale ale logicii sau matematicii, sau legile naturii în baza cărora este constituit Arhetipul. Ar însemna că Artizanul este și Creatorul Arhetipului și că el ar fi putut invalida, de pildă, teorema incomensurabilității diagonalei cu latura pătratului, ceea ce unora li s-a părut incompatibil cu necesitatea adevărului acestei teoreme. O altă posibilitate, în spiritul lui MPT, pe care o va adopta și Leibniz presupune independența relativă dintre Artizan și Arhetip, dar atunci ar trebui explicate originea ambilor.

Printre susținătorii relativei independențe dintre Artizan și Arhetip va fi fost și platonicianul din secolul al II-lea, Numenios din Apameea.[22] El separase Intelectul divin într-un Intelect superior, pasiv — probabil echivalent cu Arhetipul — și unul inferior, activ, Creatorul Universului, *și care a ar fi creat cu privirea ațintită spre Arhetip.* Teoria „exteriorității“ Formelor în raport cu Intelectul-Artizan pare să fi fost acceptată de mai mulți platonizanți cu care va polemiza Plotin — printre care Longinos, Porfir, elevul lui Longinos înainte de a fi devenit elevul lui Plotin însuși, precum și alții care — așa cum

---

[21] Philon din Alexandria este primul filozof la care este atestată teoria platonismului mediu — respinsă de Plotin — ce susține că Formele platoniciene sunt „gândurile lui Dumnezeu“. V. și H. Chadwick, „Philo“ în CHLG, L.P. Gerson, „The Concept in Platonism“, în *Traditions of Platonism. Essay in honor of Sahn Dillen*, Arhgate, 1999. V. și PE.2, nota 669, p. 700-1 (V. Rus). Traducerea îmi aparține.

[22] V. LPIF §H,2.

aflăm chiar de la Plotin — în urma lecturii pe care o făceau din *Timaios*, „multiplicau“ Intelectele divine.[23]

b) Există apoi obiecții privitoare la pasivitatea și imobilitatea Formelor care alcătuiesc împreună Arhetipul. Deja Aristotel le enunțase pe cele mai grave în Cartea A, cap. 9, a *Metafizicii:* de pildă, un om individual va participa simultan la Forma Omului, la aceea a Animalului și la aceea a Bipedului. Or, dacă Formele sunt imutabile și inalterabile, cum pot ele interacționa? Iar dacă genul Animal și diferența Biped nu interacționează, cum poate exista specia Om?

c) „A produce privind la Forme“ cum credea Platon — scrisese tot Aristotel — e numai o *frumoasă metaforă poetică.*[24] Însuși modelul creației artizanale extins la teo-cosmogonie poate fi pus astfel la îndoială din cauza antropomorfismului său manifest. Iar în *Protreptic*, el spune: „Nu natura imită arta, ci, invers, arta imită natura.“[25] De aici rezultă că principiul „asemănării bilaterale“ care permite conceperea creației naturale și divine după modelul celei artizanale este eronat — ceea ce se vădise deja în unele dintre obiecțiile aristotelice la adresa teoriei Formelor (argumentul „celui de-al treilea om“). Într-adevăr, dacă *natura imită arta, după cum și arta imită natura*, înseamnă că atât artizanul uman seamănă cu cel divin, cât și acesta din urmă seamănă cu cel uman. În acest caz înseamnă că Artizanul și un artizan au în comun o formă comună (un gen comun) — Forma Artizanului — și atunci aceasta este cu adevărat Artizanul divin, și așa mai departe: Artizanii se vor multiplica la nesfârșit, la fel ca și Formele.[26]

---

[23] *33*,II.9, 1. Această multiplicare va fi reluată de urmașii neoplatonicieni ai lui Plotin: Iamblichos, Proclos.

[24] *Met.*,A,9. 991a, p. 73.

[25] Aristotel, *Protrepticul*, traducere și note de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, București, 2005, B13.

[26] LPIF§ H,3.

d) Există și o importantă obiecție religioasă care s-a putut aduce lui MPT: retragerea Artizanului din Univers odată creația realizată, cu consecința a ceea ce am numit *absența ontologică* a lui Dumnezeu din lume. Pentru oricine simte nevoia ca Dumnezeu și spiritualul să fie prezențe permanente, continue, ubicue, și nu doar să funcționeze ca un Artizan, respectiv un Arhetip al lumii, această absență e un scandal. Oricât de bună și desăvârșită ar fi lumea, se pare că-i lipsește ceva esențial, atunci când poate funcționa perfect autonom cu un *Deus otiosus*.[27]

Totuși avantajele MPT au precumpănit în general, de-a lungul timpului, asupra dezavantajelor sale. Ceea ce nu înseamnă, cum se vede, că nu au apărut obiecții importante — încă de la Aristotel, ferm susținător al teleologiei, de altfel — și chiar încercări de a edifica modele teo-cosmogonice alternative. Una dintre cele mai interesante încercări de acest tip o întâlnim la Plotin.

5. Înainte de a descrie modelul propus de Plotin (MPP), merită să ne întrebăm: care este experiența pe care MPP o generalizează pentru a da seama de teo-cosmogonie? Dacă MPT generaliza modelul creației artizanale, de fapt chiar al gândirii specifice acestei activități, cred că putem spune că MPP utilizează modelul *creației artistice* propriu-zise („artistic" în sensul modern al cuvântului) — mai clar spus, al *gândirii inspirate*, fie artistice, fie poetice, fie meditative. *Ipoteza noastră este că, la Plotin, avem de-a face mai întâi de toate cu generalizarea experienței psihologice a propriului său mod de a gândi și a scrie.* Această experiență personală va fi fost întărită prin observarea poeților și a artiștilor *inspirați,* ca și prin reflecția asupra inspirației divine, așa cum fusese ea descrisă de Platon în *Ion* și în *Phaidros.*

Bineînțeles că nici Plotin, nici ceilalți autori antici, nu dispuneau de noțiuni diferite pentru ceea ce noi numim azi „artă" și ceea ce numim „meșteșug". Cuvântul τέχνη acoperea toate aceste sensuri, dar desemna mai ales o activitate rațională, prac-

---

[27] *33*,II.9,9.

tică sau productivă, reglementată de reguli și procedee algoritmabile. Plotin cunoștea efectele artei luate în acest sens, dar știa și că autentica valoare și frumusețe nu se pot descompune și reglementa normativ, ci sunt o senzație inanalizabilă „ce apare chiar și dintr-o primă străfulgerare"; știa că frumusețea autentică este mai curând aceea „a fulgerului din noapte și a stelelor" decât aceea a artefactelor obținute cu migală și strădiunță, și că, în ultimă instanță, nu congruența și simetria matematizabile ale părților produc arta veritabilă, ci invazia vieții și a spiritului.[28] Plotin contesta chiar formula tradițională, platoniciană, că „arta imită natura". Contrazicând teoria din *Republica,* care îl degrada pe artist la rolul de imitator al meșterului, acesta însuși un imitator al Demiugului, Plotin susține că cel puțin artiștii geniali, precum Phidias, au un acces direct și nemijlocit la Forme, așadar la Arhetipul pe care Natura însăși l-a imitat: „*Trebuie știut, că artele nu imită pur și simplu vizibilul, ci se îndreaptă spre rațiunile formatoare, de la care provine Natura.*"[29] Firește, nu oricare arte, ci cele inspirate care devin astfel cel puțin egale, dacă nu chiar superioare Naturii.

Care ar putea fi atunci caracteristicile gândirii inspirate pe care Plotin le va pune la temelia MPP? Și în ce fel Plotin le-a putut intui în propriul său mod de a gândi și scrie?

– Gândirea inspirată este *originală:* ea nu se limitează la a întrupa în materie un proiect preexistent, ci *dimpotrivă,* ea creează un proiect și *simultan* îl transpune într-o materie sensibilă. Putem să reflectăm, sub acest raport, la faptul că Plotin, deși pretinde că îl interpretează pe Platon, este un autor remarcabil de original în intuițiile sale fundamentale. Inspiratul, originalul este el însuși!

– Gândirea inspirată este *nondeliberativă:* ea nu ezită, nu revine, pare că nu reflectează, ci descoperă totul direct, fără

---

[28] Vezi *1*,I.6. Faptul că primul dintre tratatele scrise de Plotin este dedicat unei noi estetici a inspirației, spirituale, mai curând decât uneia artizanale, este evident și semnificativ pentru întreaga operă a filozofului. V. LPIF§ I.

[29] *31*,V.8,1.

efort, fulgerător; creează dintr-o suflare de la început până la sfârșit. Or, știm de la Porfir că Plotin scria de regulă exact în acest mod inspirat, producând un întreg tratat dintr-o singură țâșnire, fără să se întrerupă, fără să revină, fără să corecteze nimic, „încât părea că preia cele scrise dintr-o carte“[30].

– Apoi gândirea inspirată este *holistică:* ideile nu sunt separate riguros una de cealaltă, ci fiecare le cuprinde pe toate, le infuzează pe toate. Partea este totul și totul este parte și în parte, distribuindu-se fără a se diviza. Or, tratatele lui Plotin sunt compuse exact în acest fel: aproape fiecare cuprinde, cu accente diferite, întreaga teorie — câteva teme principale revenind pretutindeni și suspendând distincția dintre opera individuală și opera întreagă.

– De asemenea, gândirea în momentul inspirației nu trebuie să fie *conștientă de sine*, sau cel puțin ea este *infraconștientă;* ea nu știe cum, de unde și de ce îi vin ideile, dar adesea crede că inspirația este „de sus“. Și semnificativ, Porfir relatează că Plotin era capabil să se întrețină animat cu alte persoane, fără a-și întrerupe cursul gândirii, astfel încât, când revenea la masa de scris, el continua exact de unde se întrerupsese, fără să recitească cele scrise mai înainte, de parcă un dicteu inconștient, sosit „de sus“, i-ar fi șoptit continuu unde se afla.

– Iarăși, gândirea inspirată posedă *certitudinea* absolută și nu are nevoie să se explice decât pentru ceilalți, niciodată pentru sine. Plotin este, el însuși, omul certitudinilor; el nu are ironiile lui Socrate, ezitările lui Aristotel și nici măcar echivocurile lui Platon.

– Gândirea inspirată este *incontinentă.* Ea se revarsă în afară, prea generoasă și bogată pentru ca cuvintele și expresiile să-i rețină exact fluxul continuu. Porfir ne spune că Plotin scria în general neciteț și cu mari greșeli de ortografie, atent numai la spirit; iar stilul său, de un laconism extrem adesea, l-a pus în dificultate deja pe contemporanul său, criticul și filologul Longinos, și îi aduce continuu la disperare pe traducătorii săi din toate timpurile. Din omul inspirat radiază parcă

[30] VP,8.

un fel de energie, prezentă atât în opera, cât și în făptura sa. „În momentul când vorbea — scrie Profir — Plotin era imaginea spiritului care își arunca strălucirea luminii până pe chipul lui. Era plăcut la vedere, dar atunci se înfățișa mult mai frumos."[31]

– În fond, gândirea inspirată este *vie:* unitară și polimorfă deopotrivă, în mișcare, luminoasă, risipindu-se fără să se cruțe, și mai cu seamă activă, puternică, sigură. Ideile pe care ea le produce nu sunt descripții ale lucrurilor, ci unități sintetice ce par a avea vocația realului.

Nu susțin, desigur, că alți gânditori, artiști sau gânditori excepționali, cu stiluri mult mai elaborate, nu ar fi fost, la rândul lor inspirați. Dar mulți dintre aceștia (Platon însuși adesea) și-au disimulat momentele de grație, ori au constrâns inspirația să se desfășoare mai ordonat, bine îndiguită de procedeele retorice sau artistice ale timpului. (Ceea ce nu-i deloc un cusur!) La Plotin avem totuși un caz destul de rar în epocile vechi, de spontaneitate creatoare, relativ puțin prelucrată și disimulată — o operă care păstrează destul de fidel amprenta inspirației genuine și care, pe de altă parte, *tematizează* inspirația ca fenomen psihologic în cuprinsul operei sale. Probabil că filozoful resimțea prea puternic această experiență și o considera sub raport existențial prea covârșitoare pentru a se strădui să o controleze mai serios. Acesta este un motiv important pentru a înțelege de ce experiența gândirii inspirate, mai ales în variantă proprie, a putut fi pusă de Plotin la temelia modelului său teo-cosmogonic. Și vom vedea imediat cum tocmai caracteristica propriei gândiri inspirate — de a fi originală, nondeliberativă, holistică, infraconștientă, certă, incontinentă — caracterizează la acest filozof și gândirea Intelectului divin, universal, creatorul Universului, de parcă acest Intelect ar fi proiecția minții lui Plotin în eternitate!

6. Care vor fi atunci caracteristicile Creației în versiune plotiniană?

---

[31] VP,13.

a) Plotin preia desigur din MPT convingerea că Intelectul divin (Demiurgul) și Arhetipul (universul Formelor inteligibile platonice) sunt responsabile pentru Universul nostru (corp și suflet). Numai că la Plotin nu mai există un Artizan și un Arhetip ca două entități distincte și ierarhizate, ci există o singură *ipostază* (cum spune el) — Intelectul — deopotrivă Creator și Arhetip, cu alte cuvinte, un Artist. Intelectul (νοῦς) este o structură *holistică*, în care fiecare parte sau Formă este oricare altă Formă, cât și întregul, iar întregul se regăsește în oricare Formă. În fapt, Intelectul e *o comunitate vie* a Totului care e parte și a părților care sunt Tot, și nu un plan de măsuri și de teoreme detașate care urmează să fie aplicate de un agent exterior distinct: „Acolo Soarele este totalitatea stelelor, și invers, fiecare stea este un soare și toate sunt soare."[32]

Trebuie remarcat că identificarea dintre Arhitect și Arhetip revine într-un fel (dar numai parțial) la concepția proprie MA despre un Intelect divin unitar. În fine, faptul că la Plotin, Intelectul în ansamblu este abia cea de-a doua ipostază — Unul fiindu-i superior — nu are nici o influență directă asupra teocosmogoniei lui. Unul este mai presus de Intelect, de Ființă și de Realitate, în timp ce Intelectul este Ființa și Realitatea completă și Creatorul nemijlocit al Universului. Unul este, pe de altă parte, *instanța superioară care inspiră* Intelectul, ce *aspiră* să revină la Unu.

b) Fiind vii, Formele produc de la sine, se reflectă mai departe în Materie și generează singure, fără să aibă nevoie de un Artizan distinct care să le preia ca pe un Arhetip distinct, lucrând asupra lor spre a le copia. Intelectul divin, dar și Sufletul universal sunt creatori *originali*, în sensul precizat mai sus: proiectul propriu-zis și materializarea lui nu cad în sarcina a doi actori diferiți, ci sunt opera aceluiași agent, care lucrează printr-o singură mișcare sintetică. Bineînțeles că există o finalitate a Creației — de a produce lucruri cât mai frumoase, dar creatorul original nu are nevoie, drept scop, să i se pună înainte un proiect distinct pe care apoi să-l reproducă. Fiind deopotrivă

[32] *31*,V.8,4.

Creator și Arhetip, așadar Artist, finalitatea sa este *să se reproducă pe sine* sau să se regăsească pe sine însuși în operă, ceea ce realizează prin simpla sa prezență, căci gândirea inspirată nu se poate opri să nu creeze atâta timp cât este ceea ce este. „/Arhetipul/ a produs /lucrul/ individual în liniște, fiindcă orice creator este și Ființă, și Formă."[33]

c) La fel precum creația artistului inspirat, Creația universală nu va rezulta în urma unui proces *deliberativ*. Ea va fi *infraconștientă.* Intelectul divin (sau Sufletul universal) nu reflectează întâi asupra unei finalități, apoi planifică, apoi realizează, la urmă apreciază, așa cum făcea Artizanul lui Platon, ci toate aceste acte au loc simultan în urma unei revărsări continue, spontane, neîntrerupte de energie creatoare, pe care Plotin o aseamănă adesea cu radiația de lumină sau cu viața unui arbore imens care crește dintr-o rădăcină. Chiar și finalitatea este infraconștientă. (Analog, nu o dată s-a întâmplat ca un mare artist să ignore finalitatea autentică a operei sale.) Nu se revine asupra Creației, nu există ezitări, erori, incertitudini, nici măcar nu se sugerează că ar putea exista mai multe alternative dintre care este aleasă cea optimă. Artistul inspirat creează spontan *„fără să conducă în baza raționamentelor și fără să corecteze ceva"* [34]. Pentru Plotin orice deliberare, orice proces de gândire conștient este o dovadă de inferioritate, de nesiguranță, chiar de boală.[35] El, gânditorul inspirat, știe bine că atunci când suntem în starea de grație a inspirației, nu avem nevoie să argumentăm, să ne convingem pe noi înșine, să reflectăm și să alegem, căci nu ne mai îndoim de nimic, ci, *dintr-o singură privire,* știm totul deodată, fără efort, fără dibuire, „în tăcere". Intelectul inspirat, νοῦς, nu este irațional sau antirațional, ci numai suprarațional: El găsește imediat ceea ce rațiunea află mai târziu trudnic, discursiv și indirect.

Or, dacă un om privilegiat poate fi, când și când, într-o asemenea stare de grație, cum am putea să i-o refuzăm Crea-

[33] *31*,V.8,7.
[34] *33*,II.9,2.
[35] *31*,V.8,11.

tului universal și să-l vedem pe acesta, dacă citim literal textul din *Timaios,* ca pe un Artizan conștiincios, și nu ca pe un Artist genial? Dacă chiar și omul cu adevărat înțelept *nu mai raționează,* deoarece *știe în mod cert* și doar se străduiește să explice totul mai mult sau mai puțin adecvat celuilalt care încă nu știe, cum să nu atribuim această înțelepciune supremă și lui Dumnezeu?[36] Iar dacă Platon prezintă, în *Timaios,* Creația ca pe o operă a unui Artizan, el vorbește „despre raționamentele accestuia — crede Plotin — numai spre a /ne/ arăta că *mai târziu* toate lucrurile s-ar putea face de pe urma raționamentului, și vorbește despre prevedere, numai pentru că lucrurile /s-au făcut/ astfel *precum* le-ar fi putut prevedea un savant." [37]

d) Creația universală nu are loc într-un timp determinat; nu a început la un moment dat și nu se va opri vreodată, ci ea este *incontinentă,* permanentă, actuală în orice moment. Nu numai că lumea este eternă, dar ea pare a fi și în mod continuu creată, *printr-un fel de flux energetic continuu.* Întâlnim și aici o caracteristică a gândirii inspirate, creative în răstimpul când ea este astfel: dacă artizanul își încheia la un moment dat opera pe care o putea privi ca pe ceva exterior, artistul inspirat (atâta timp cât e astfel) nu și-o încheie la drept vorbind niciodată. Artizanul se desprindea de operă, odată ce modelul sau Arhetipul fusese bine reprodus, în vreme ce, dimpotrivă, Artistul rămâne laolaltă cu ea și, *privindu-se pe sine,* intră în ea, se oglindește în ea, este permanent *prezent* pentru ea, fără a rămâne mai puțin el însuși, deoarece el însuși îi este operei Creator și Arhetip. Și așa cum inspirația se poate citi din aproape orice rând al scrierii sau operei inspirate, așa cum mintea inspirată creează atâta vreme cât există, tot așa și Intelectul universal trăiește, creează și e prezent pretutindeni și întotdeauna în Univers, care îi poartă pretutindeni urma inspirației. El nu pleacă altundeva, după ce a creat, căci creează continuu, și nu se oprește din creație, căci nu ar mai fi ceea ce este — minte genial inspirată.

---

[36] *Ibidem.*

[37] *38,*VI.7,1.

Rezumând, se pot ușor vedea opozițiile principale dintre MPT și MPP:

– MPT distinge între Artizan și Arhetip; MPP le identifică holistic. În MPT, Formele sunt un plan static; în MPP sunt o comunitate vie, unde fiecare Formă e oricare alta și oricare e întregul.

– MPT presupune deliberare și reflecție, activitate conștientă; MPP admite o gândire fulgurantă, sigură, inanalizabilă, infraconștientă.

– MPT presupune creație în timp, limitată, etapizată; MPP presupune creație continuă, nelimitată în timp.

– MPT presupune retragerea Artizanului din Creație, în momentul când a încheiat de reprodus Arhetipul în Materie; MPP presupune prezența continuă și permanentă a Artistului, deoarece el se reproduce pe sine în Materie. În sens propriu, Creația sa nu se încheie niciodată, atâta vreme cât el există. Or, el fiind etern, și lumea va fi eternă.

Prin urmare, ceea ce am numit „absența ontologică“ din creație a Creatorului dispare în MPP, în vreme ce *prezența teleologică*, inexistentă în MA, rămâne valabilă, ca și în MPT:

	prezență teleologică	prezență ontologică
MA	–	–
MPT	+	–
MPP	+	+

Să mai spunem și că, pentru Plotin, un artizan conștiincios aproximează numai artistul autentic, așa cum gândirea deliberativă și raționamentul aproximează gândirea inspirată. Iar aceasta, din slăbiciune. Deliberăm atunci când suntem prea slabi pentru a *vedea* (sau „contempla“) *totul dintr-o privire.* Doar gândirea inspirată este autentică; cea deliberativă nu e decât o desfășurare și explicare a primei, la fel cum scrierea alfabeti-

ca ar fi fost — credea filozoful — *o desfășurare a ideogramelor sintetice ale egiptenilor.*[38]

7. Ce putem însă spune despre avantajele și dezavantajele lui MPP în raport cu cele enunțate mai sus ale lui MPT?

Incontestabil, *MPP rămâne și el un model antropomorfic,* dar este adevărat că într-un mod mult mai puțin evident și mai subtil. Intelectul divin nu mai este un Artizan, dar el rămâne o *minte inspirată* de Artist. Fiindcă însă înțelegem prea puțin funcționarea unei minți inspirate, fiindcă în regulă generală suntem lipsiți de inspirație și fiindcă nici măcar oamenii inspirați — cum observase cândva Socrate — nu se înțeleg pe ei înșiși și nu sunt conștienți de ceea ce fac, avem cel puțin impresia că Intelectul divin este cu totul altfel decât al nostru, ceea ce reduce posibilitatea asemănării bilaterale, în favoarea unei asemănări „unilaterale": intelectul uman seamănă cu cel divin, dar cel divin nu seamănă cu cel uman. În esență, în loc ca modelul transferat asupra divinului să aparțină *normei* gândirii omenești — cazul lui MPT — pentru MPP el aparține *excepției.*

Acest avantaj mai mult aparent al lui MPP pare a fi însă contrabalansat de relativa dispariție a transparenței epistemologice: tocmai fiindcă modelul plotinian constă în extrapolarea unei *excepții psihologice* el rămâne relativ greu de înțeles în termenii psihologiei normalității. S-ar părea deci că a încerca să înțelegi teo-cosmogonia, și în general, natura Universului în acești termeni ai excepției echivalează cu a explica pe *obscurum per obscurius.* De asemenea, creația continuă se acordă foarte greu cu teologia creștină. În schimb, MPP poate exalta un anumit optimism existențial în măsura în care el susține nu numai prezența teleologică, dar și pe cea ontologică a divinității în lume. Suntem încurajați și avem un sentiment pozitiv despre existență, dacă știm nu numai că există o Providență

[38] 31,V.8,6: „Fiecare imagine este, într-adevăr, și știință, și înțelepciune, și e un lucru autentic, luat compact, și nu o gândire discursivă sau o deliberare."

bună care a rânduit totul spre bine, dar și că niciodată și nicăieri nu suntem rupți de această Providență.

Este însă susceptibil MPP să blocheze dezvoltarea științei? Așa s-ar părea, dacă considerăm că transparența epistemologică este într-adevăr o condiție obligatorie a științei. Lucrurile nu stau totuși atât de simplu.

În orice caz, pentru istoricul gândirii este spectaculos să constate cum aceleași teze metafizice (teo-cosmogonice) fundamentale revin nu numai după foarte multe secole, *dar și în coaliție cu teorii despre natură extrem de diferite între ele.* Cât de diferită este fizica și astronomia unor Descartes, Leibniz și Newton față de fizica și astronomia lui Platon și Aristotel și Plotin! Și totuși aceste mari diferențe științifice nu împiedică unele analogii dintre moderni și antici în poziționarea esențială, metafizică. Mai mult, această poziționare metafizică pare a fi fost adesea de mare folos în stimularea dezvoltării științei.

Am arătat cum Leibniz i se opunea lui Descartes, reciclând împotrivirea lui Platon (Socrate) față de Anaxagoras, deoarece ajunsese la concluzia că este imposibil de explicat natura fizică numai „în baza unor principii geometrice și fără a recurge la principii metafizice“[39]. Or, acestea sunt tocmai cauzele finale pe care cartezienii le eliminaseră pe motiv că țin de defuncta scolastică medievală. Drept dovadă pentru utilitatea cauzelor finale în fizică, Leibniz aduce exemplul metodei teleologice (bazată pe presupunerea că lumina se deplasează în modul cel mai simplu și mai economic cu putință) prin care Snellius și Fermat demonstraseră legile reflexiei și ale refracției luminii. Și desigur, îl critică pe Descartes, pe motiv că demonstrațiile de optică ale acestuia, de unde lipseau considerentele finaliste, ar fi fost mai puțin bune.[40]

---

[39] Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*, București, 1998, p. 69.

[40] Leibniz, *op.cit*, p. 99.

Or, reintroducerea finalismului în teo-cosmogonie nu înseamnă altceva decât revenirea la Dumnezeul-Artizan al lui Platon. Iată-l tot pe Leibniz, de pildă, descriindu-l pe Dumnezeu ca pe un „bun geometru“, un „bun arhitect“, un „bun gospodar care întrebuințează pământul așa încât să nu rămână nimic necultivat“, un „mecanic abil care-și produce efectul dorit pe calea cea mai lipsită de piedici“ și, în sfârșit ca pe un „autor savant care închide maximum de realități în cel mai mic volum ce este cu putință“[41]. Pentru Leibniz, aceasta din urmă însemna, în particular, că în Univers nu există vid, astfel încât în proiectarea lumii ar domina un principiu de economie de spațiu. De economie în general, dacă ne reamintim și dictonul său; „*nulla in rebus este indifferentia*“ (nu există lucruri nedeosebite între ele, altfel spus, precum un bun gospodar și artizan, Dumnezeu nu face risipă, creând două lucruri absolut identice).[42]

Dar o preocupare similară pentru evitarea risipei și economie de spațiu existase și în *Timaios:* aflăm astfel de aici că Artizanul, și el ca un bun gospodar care nu face risipă de materiale, „a alcătuit Universul din tot focul, toată apa, tot aerul și tot pământul, nelăsând afară nici o parte și nici o putere a niciunuia“[43]. Utilizând astfel în mod eficient toată materia primă disponibilă, el a găsit cu cale că, „pentru Viețuitoarea care urma să cuprindă în sine toate celelalte viețuitoare, forma cea mai potrivită era aceea care cuprindea în sine toate celelalte forme. De aceea, Demiurgul a făurit Universul în formă de cerc și de sferă...“[44] Sfericitatea lumii a fost aleasă de Platon, probabil și pentru că, geometric vorbind, sfera include în modul cel mai economic toate cele cinci poliedre regulate, deoarece ele sunt inscriptibile în ea. Or, după *Timaios,* elementele sunt alcătuite din aceste poliedre regulate, astfel încât în acest sens, luate împreună, ele reprezintă un „maximum de realități“, pentru

[41] Leibniz, *op.cit*, p. 72.

[42] Funkenstein, *op.cit,* p. 71.

[43] *Timaios,* 33a.

[44] *Timaios,* 33b.

a vorbi precum Leibniz, încorporate în modul cel mai perfect cu putință într-un „volum minim" — cel al sferei universale. Ideea leibnziană că nu există risipă în Univers — chiar dacă nu este explicită — e implicită în *Timaios*, și deoarece unele dintre poliedrele regulate (din care sunt formate elementele) pot trece unul în celălalt cu un minim de pierdere.[45] Ambii autori conjecturează cu îndrăzneală intențiile Artizanului care e un bun geometru și un bun inginer; ei speculează teleologic asupra proprietăților lumii, și admit că ea fost în așa fel proiectată, încât Materia sau „realitatea" să se poate „înghesui" în modul cel mai compact, mai echilibrat și economic posibil.

Invers, în pofida unor deosebiri semnificative, fizica și astronomia lui Leibniz rămân mult mai apropiate de acelea ale lui Descartes și cartezienilor, decât de acelea ale lui Platon, continuat de Aristotel, Eudoxos și Callippos — creatorii sistemului astronomic geocentric. Și totuși, ca un fidel adept al MPT, Leibniz stăruie că există o distincție între Artizan și Arhetip și îi reproșează lui Descartes faptul de a fi neglijat-o. El scrie, la începutul lui *Discours de Métaphysique*: „De aceea, eu găsesc cu totul stranie expresia câtorva filozofi, care spun că adevărurile eterne ale metafizicii și ale geometriei și, în consecință de asemenea, regulile bunătății, ale justiției și ale perfecțiunii, nu sunt decât efectele voinței lui Dumnezeu; în timp ce ele, mi se pare, nu sunt decât urmări ale intelectului său care, cu siguranță, nu depinde de voința sa, așa cum nu depinde esența sa."[46] Cu alte cuvinte, voința Dumnezeului lui Leibniz nu ar putea schimba axiomele matematicii (așa cum ar fi putut-o face cel al lui Descartes [47]) deoarece, în calitate de Artizan (voință), el este distinct de Arhetip (intelect) și nu este creatorul aces-

[45] *Timaios*, 53e: „Trebuie să arătăm ce anume proprietăți ar fi să aibă corpurile cele mai frumoase pentru a fi: patru la număr și diferite unele de altele, însă în stare să se producă unele din celelalte când sunt descompuse."

[46] Leibniz, *op.cit*, p. 69.

[47] Funkenstein, *op.cit.* p. 143.

tuia. La fel cum în mod verosimil va fi considerat și Platon care spunea că Demiurgul „a privit spre Arhetipul etern“[48], dar, evident, nu a susținut niciodată că acest Arhetip ar fi fost chiar Demiurgul însuși sau o parte a sa.

Am văzut cum, la Platon, distincția dintre Artizan și Arhetip devine, odată ce lumea este creată și pusă în funcțiune, autonomia Universului, copia vizibilă a Arhetipului, din care Artizanul se poate retrage (ceea ce am numit „absența ontologică“ a Creatorului din operă). Într-adevăr, dacă Arhetipul este independent de Artizan și Universul este o copie fidelă a Arhetipului, Universul trebuie să posede într-o măsură importantă și proprietatea autonomiei. Perfecțiunea operei create după modelul Arhetipului permite și chiar solicită această retragere. Nu întâmplător, atunci, Universul are o formă închisă și sferică — consecință foarte importantă pentru nașterea primei astronomii matematice. Aceasta pentru ca el să fie un „viețuitor“ desăvârșit și autonom, „având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, *neavând nevoie de nici un altul*“ — scrie Platon[49]. Or, în secolul al XVII-lea, această putere sau virtute proprie a Universului de „*a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul*“, este interpretată de Leibniz (dar și de Descartes mai înainte) ca o garanție metafizică a presupusei universalități a legilor de conservare ale cantității de mișcare și mai ales ale energiei. Firește că anumite experimente sugeraseră că, în cazul interacțiilor mecanice, într-un sistem închis de copuri cu mase m și viteze v, suma produselor mv sau mv^2 se păstrează constantă. Dar a admite, prin extrapolarea câtorva experimente și observații, că întreg Universul este un „sistem închis“, în care anumite cantități (de mișcare, cum voia Descartes, de „forță“ — ca la Leibniz) rămân perpetuu constante, ține de o viziune teo-cosmogonică, care fusese și aceea a lui Platon: o viziune care presupune un fel de *sfericitate* nu materială, ca la Platon, ci acum *energetică* a Universului:

[48] *Timaios*, 29a.

[49] *Timaios*, 34b.

o operă admirabilă a Artizanului desăvârșit trebuie să fie caracterizată de autosuficiență și stabilitate („să meargă singură" oricât de mult, fără ajutor), adică de închiderea sa perfectă în jurul ei, de maxima sa economicitate, cuprinzând un „maximum de realități", astfel încât ea să rămână mereu egală cu sine, „neavând nevoie de nici un altul" !

8. Că acceptarea unor legi de conservare universale era, chiar dacă nu direct determinată, măcar intens legitimată de admiterea lui MPT și MA (cu consecința absenței ontologice, chiar dacă nu și a celei teleologice a Creatorului din operă) o arată, *per a contrario*, cazul lui Isaac Newton: pentru el Universul *nu este o mașină sau o construcție închisă și autonomă* (o „sferă energetică" „coexistând cu sine și neavând nevoie de nici un altul") și, în consecință, el nu crede în extrapolarea legilor de conservare ale mișcării la ansamblul Universului. Nu știm exact cât de mult a fost influențat Newton de un plotinism rezidual din cercul așa-numiților „platoniști de la Cambridge" ori de teoriile despre spațiul absolut ale lui Henry More care era neoplatonician și cabalist, dar în polemicile pe care el (sau discipoli fideli ai săi, precum teologul Richard Bentley, un foarte bun elenist, sau reverendului Samuel Clarke) le-a purtat contra cartezienilor și a lui Leibniz, s-a dovedit un adept destul de clar al lui MPP.

Astfel, în *Problemele* publicate ca apendice la *Optica* el scrie împotriva „autonomismului" lui Descartes: „văzând așadar că varietatea mișcării pe care o aflăm în Univers descrește continuu e necesar ca mișcarea să fie conservată și reînnoită grație unor *principii active*, ca cele care sunt cauza gravitației prin care cometele și planetele își mențin mișcările pe orbitele lor...; cauza fermentației prin care inima și sângele animalelor sunt menținute în mișcare și căldură permanente, părțile interioare ale Pământului sunt constant încălzite. Pentru că noi întâlnim foarte puțină mișcare în Univers în afară de ceea ce datorăm acestor principii active. Și fără aceste principii, corpurile de pe Pământ, planetele, cometele și tot ce conțin ele s-ar răci, ar

îngheța și ar deveni mase inactive; ar înceta putrefacția, generarea, vegetația și viața, iar planetele nu s-ar menține pe orbitele lor."[50] Ceea ce frapează în acest pasaj este, mai întâi, asocierea dintre gravitație (fizică) și fermentație (biologie), care devin astfel manifestări comune ale unei „vieți" unice; apoi ideea că Universul este menținut în viață prin influxul continuu al unor „principii active", vitale, în care nu-i deloc greu să recunoști acțiunea continuă a unui Dumnezeu omniprezent.

Nici Plotin nu spunea în fond altceva, când critica MPT (pe care el îl punea pe seama unei interpretări denaturate a lui *Timaios*): „Așadar, strălucind etern și posedând în mod continuu lumina, /Sufletul universal/ o dăruie în continuare, iar lucrurile /de Aici/ *sunt etern ținute laolaltă și scăldate de această lumină și se bucură de viață, pe cât le este cu putință.*"[51] „Lumina" lui Plotin care „ține laolaltă" și în viață toate lucrurile din Univers devine la Newton gravitația universală! De altminteri, între felul în care concepe Plotin lumina și felul în care concepe Newton gravitația există anumite analogii: ambele sunt *incorporale*, deși aparțin corpurilor; ambele se propagă instantaneu fără pierdere de substanță; ambele se lipsesc de un intermediar pentru a se propaga. „Trebuie să concepem /lumina/ pe deplin incorporală, chiar dacă ea aparține unui corp" — scrie Plotin.[52] Iar Newton, după ce a renunțat să mai caute un „eter" ca mijlocitor al gravitației, a considerat că omniprezența spațială a lui Dumnezeu, luată *ad litteram*, conservă și mijlocește această putere.[53] În sfârșit, la Plotin, vizibilitatea luminii și vederea sunt un rezultat al „simpatiei universale" din Animalul universal — în timp ce la Newton gravitația e evident o altfel de manifestare a acestei „simpatii" sau atracții universale dintre orice particule corporale.

---

[50] Isaac Newton, *Optics*, III, 1, în *Great Books of the Western World*, 32, Enc.Brit., 1993, ed. Mortimer J. Adler, p. 540.

[51] *33*,II.9,3.

[52] *29*,IV.5,7.

[53] Funkenstein, *op.cit.*, p. 67.

Or, pentru că e convins că Universul ar pieri dacă nu ar fi ținut în viață de aceste „principii active" (altfel spus de o acțiune continuă a lui Dumnzeu), Newton crede că cantitatea de mișcare a două sfere, legate între ele de o bară subțire, ce se rotesc în jurul centrului lor de greutate care ar avansa uniform pe o traiectorie rectilinie, scade și crește periodic în funcție de poziția lor. „Este evident că mișcarea poate fi dobândită sau pierdută" — scrie cu convingere Newton — comițând o eroare de fizică elementară, care lui Alexandre Koyré i se pare surprinzătoare.[54] E surprinzătoare, desigur, pentru fizicianul Newton, dar nu atât de mult pentru metafizicianul Newton, preocupat să găsească cu orice preț dovezi că Universul nu este, precum Universul lui Platon, Descartes sau Leibniz, o „sferă energetică" care „coexistă cu sine și nu ar mai avea nevoie de un altul" ![55]

Iar în *Scholium generale* anexat la *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, Newton lămurește că felul în care înțelege raportul dintre Dumnezeu și Univers se bazează pe ipoteza „prezenței ontologice": „El /Dumnezeu/ este omniprezent nu numai *virtual*, ci și *substanțial*, deoarece virtutea nu poate subzista fără substanță. *Totul se mișcă și este conținut în el*, dar fără nici o acțiune a celorlalte făpturi asupra lui… Este evident că supremul Dumnezeu există în mod necesar și, în virtutea aceleiași necesități, există pretutindeni și întotdeauna."[56] Or, omniprezența *substanțială* a inteligibilului sau a

---

[54]Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, București, 1997, p. 166. Newton, *op. cit.*, p. 540.

[55] Eroarea constă în aceea că Newton raportează mișcarea celor două bile, într-un caz, la un observator exterior, iar în celălalt caz, la unul aflat în centrul de greutate al celor două sfere. De altfel cei doi observatori se deplasează unul față de celălalt cu o mișcare rectilinie și uniformă, ceea ce înseamnă că comportamentul fizic al sistemului celor două bile nu poate fi diferit, atunci când este înregistrat de fiecare dintre ei.

[56] Newton, *General Scholium*, în *Great Books of the Western World*, 32, Enc. Brit., ed. Mortimer J. Adler, p. 369.

divinului, faptul că totul este conținut în el, dar că el rămâne neafectat de rest sunt propoziții de bază ale plotinismului. „Principiul — scria Plotin — le cuprinde pe toate. Le cuprinde, fără să se împrăștie în ele; le posedă, fără să fie posedat. Or, posedându-le fără a fi posedat, nu există lucru în care El să nu fie." Și: „Dacă ceva participă la Tot, trebuie să participe prin toată puterea întregului la El, *care nu este întru nimic afectat*, adică nici nu resimte ceva, nici nu este divizat."[57] „Totul se mișcă și este conținut în El" — o expresie foarte plotiniană în spirit, așadar, căreia Newton i-a dat însă un conținut fizic: spațiul absolut și infinit, ca un *sensorium Dei* (organ de simț al lui Dumnezeu) parcurs de „principiile active" (gravitația, fermentația, viața) sau, altfel spus, de un „spirit subtil" — în care plutesc atomii inerți ai materiei. Acest „spirit subtil", mai scrie Newton în încheierea lui *Scholium generale*, „pătrunde prin toate corpurile solide și se ascunde în substanța lor". El produce atracțiile dintre corpuri, fenomenele electrice, emiterea, reflexia și refracția luminii, el pune în acțiune senzațiile și mișcările — pe scurt „datorită vibrațiilor acestei *substanțe a spiritului*" tot Universul are viață și mișcare — de la planete și sori, până la „firișoarele solide ale nervilor".[58] Pentru Plotin „spiritul subtil" era de obicei Sufletul universal, la rândul lui „revărsat" de Intelect, și, la fel ca și la Newton, el susținea totul, pătrundea pretutindeni, dând lumii în mod continuu subzistența, viața și armonia, fără însă a fi afectat el însuși: „Într-adevăr, /corpul Universului/ șade în Sufletul care îl susține și nimic din el nu este fără parte de /Suflet/; *la fel precum aruncată în apă, o plasă ar avea viață, fără să se poată înstăpâni peste elementul în care plutește.*"[59]

Să mai reamintim și că celebrul „non fingo hypotheses" al lui Newton înseamnă de fapt — cum a arătat Alexandre Koyré — „nu inventez ipoteze *mecaniciste* pentru a explica gravitația", deoarece, fiind gravitația un „spirit subtil" sau un „principiu

[57] 32, V.5,9; 22,VI.4,8.
[58] Newton, *General Scholium*, *ibidem*.
[59] 24,IV.3,9.

activ", deci o manifestare a omnipotenței și omniprezenței divine, ea nu poate fi redusă la explicații materialiste și mecaniciste, ci trebuie să aibă un altfel de explicație — pentru Newton, una mai curând spirituală!

9. Și Leibniz era de acord că mecanicismul propus de cartezieni nu explica Universul decât parțial, și că mai era nevoie de o „ipoteză metafizică" — în cazul său de ordin teleologic — faptul că Artizanul a creat cea mai bună operă cu putință. Dar el nu era de acord cu Newton în privința „prezenței ontologice a lui Dumnezeu" pe care, cum am văzut, Newton o susținea cu tărie „arătând cu degetul" spre legea gravitației. Or, Leibniz o privea pe aceasta din urmă cu mare îndoială, deoarece nu părea să existe posibilitatea de a explica în termenii forțelor naturale o atracție de la distanță. Pe de altă parte, el nu era dispus să accepte, precum Newton sau Plotin (și mulți neoplatonicieni), că Dumnezeu sau un principiu spiritual divin este perpetuu și în mod activ prezent în lumea fizică. Polemizând cu newtonienii, el sugera că în opera „Artizanului conștiincios" nu poate încăpea acest fenomen straniu, gravitația, produs, chipurile, de ceea ce el numește, cu dispreț, „substanțe imateriale", „raze spirituale", „accident lipsit de substanță" — fenomen ocult, „inexplicabil, neinteligibil, precar, lipsit de fundament, fără exemplu", pe scurt „un lucru himeric, o calitate ocultă, scolastică".[60] Se vede, de fapt, cum MPT nu se poate concilia cu un fenomen lipsit de transparență epistemologică, precum gravitația, la fel după cum, pe de altă parte, MPP nu se putea concilia cu o lege de conservare universală, care să presupună absența ontologică a Creatorului din lume![61]

Cu aceste citate, am intrat deja în celebrul schimb de scrisori dintre Leibniz și Samuel Clarke (discipol și purtător de cuvânt

[60] Leibniz, „Scrisori între Leibniz și Clarke", *op.cit.*, p. 619.

[61] V. și observația în același sens a lui Ștefan Vianu privitoare la deosebirea dintre modelul teo-ontologic plotinian și cel adoptat de Leibniz, în Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, București, 2005, p. 53.

al lui Newton), schimb purtat prin intermediul prințesei de Wales în anii 1715–1716. Disputa a fost prezentată detailat în cartea clasică a lui Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, iar capitolul respectiv a fost intitulat semnificativ, „Dumnezeul săptămânii și Dumnezeul Sabatului“. Nu vom insista prea mult asupra acestei dispute, dar vom spune că „Dumnezeul Sabatului“ al lui Leibniz corespunde Artizanului lui Platon (care se retrage din operă odată cu începutul „săptămânii“), în timp ce „Dumnezeul săptămânii“ al lui Newton (Clarke) e foarte aproape de Artistul inspirat și creator al lui Plotin (care e o prezență continuă în lume). Polemica se poartă de fapt între un adept al modelului teo-cosmogonic din *Timaios* și un plotinian nemărturisit, care contestă MPT.

Leibniz deschide polemica protestând împotriva lui Newton potrivit căruia Universul nu ar fi autosuficient sub raport energetic și reafirmă că „în lume subzistă totdeauna aceeași forță și aceeași energie, care trece numai din materie în materie.“ El nu acceptă intervenția repetată sau continuă a lui Dumnezeu în opera sa — presupusă de newtonieni pentru a se restabili funcționarea Universului — „de parcă Dumnezeu n-ar fi avut prevederea să dea ceasului o mișcare perpetuă.“ Ar însemna — crede Leibniz — să nu te încrezi în Artizanul bun și să-l degradezi la rangul unui meșteșugar nepriceput. [62]

La aceasta, Clarke răspunde, contestând însăși reprezentarea Universului ca mașină sau orologiu autonome, cât și a lui Dumnezeu ca Artizan: „A spune că nimic nu se face în lumea fără providență și fără controlul său nu înseamnă a-i coborî opera, ci mai degrabă a-i proclama măreția și excelența. Ideea acelora care susțin că lumea este o *mașină mare* care se mișcă fără nici o intervenție a lui Dumnezeu, așa cum un orologiu își continuă mișcarea fără ajutorul ceasornicarului, ideea aceasta, zic, introduce materialismul și fatalitatea și, sub pretextul că face din Dumnezeu o *intelligentia supramundana*, tinde în realitate să alunge din lumea providența și guvernarea lui Dum-

[62] Leibniz, *op.cit*, p. 542.

nezeu." Așadar, cel cu credința fragilizată nu e Newton, ci chiar acuzatorul, Leibniz!

O analogie politică — continuă Clarke — ar fi aceea a unui regat unde „toate s-ar face fără intervenția regelui". Acolo regele ar domni nominal „și el nu ar merita să poarte titlul de rege sau domnitor".[63] Cu alte cuvinte, pentru Clarke trebuie ales între monarhia absolutistă și monarhia constituțională; or, cum ultima este de neacceptat pentru demnitatea regală, trebuie acceptată prima, adică conducerea nemijlocită de către monarh. Să remarcăm, în treacăt, că morahia constituțională respinsă se afla *in nuce* chiar în Anglia contemporană cu el — aceea care urmează „Glorioasei Revoluții" și începutului regimului monarhiei parlamentare — în schimb monarhia absolutistă aleasă de Clarke (Newton) era mai potrivită pentru epoca Antichității târzii a lui Plotin!

Leibniz nu e de acord cu dilema și descoperă o a treia posibilitate: el susține că ar fi injust să declarăm că un rege este doar cu numele, dacă „el și-ar fi deprins așa de bine supușii și le-ar menaja atât de bine puterile și bunăvoința — prin grija pe care ar avea-o de subzistența lor —, încât nu ar avea nevoie să intervină ca să-i îndrepte". Leibniz, așadar, reînvie conceptul platonician asupra suveranității regale ca activitate a unui bun Legislator și Educator. Acesta, odată ce educă poporul în spiritul dreptății și prescrie câteva principii generale, nu mai are de ce să intervină direct, pierzându-se în minuții legal-administrative.[64] Între constituționalism și absolutism se interpune așadar statul savant al educației totale. Or, dacă ne amintim că *Timaios* începe printr-o recapitulare a *Republicii*, urmată de istoria Atenei preistorice — statul ideal — aflat în luptă cu Atlantida, ne dăm seama că între Artizanul din *Timaios* și Legislatorul-Educator din *Republica* și *Legile* domnește o strânsă legătură și că, din nou, avem de-a face cu o metaforă politică fără legătură cu politica contemporană celor doi filo-

[63] *Idem*, p. 545.

[64] *Republica*, 425b-e.

zofi și savanți, ci mai degrabă cu politica la care aderaseră cândva părinții modelelor lor teo-cosmogonice.

Viziunea lui Newton[65] (vezi *Scholium generale*, Koyré, 172) rămâne însă total diferită: pentru el Dumnezeu nu este Educator și Legislator, ci este, mai presus de orice, Domn suveran, exercitându-și nemediat și prin propria-i prezență suveranitatea absolută — „etern și infinit, atotputernic și atotștiutor... prezent pretutindeni în spațiul infinit," asemenea, am spune noi, unui fel de „Big Brother" benefic, care, infuzând spațiul ca pe un *sensorium* al său, nu e niciodată altundeva decât sunt fiecare dintre supușii lui pe care-i scaldă continuu în oceanul „spiritului său subtil"!

10. În final:

a) Nu e desigur o surpriză că știința este acumulativă, în timp ce metafizica (și teo-cosmmogonia) este recurentă. Dar este mult mai puțin banală existența coalițiilor care au loc între diferite teorii științifice mereu noi și vechi teze metafizice mereu recurente. Rămâne deci relativ surprinzătoare împrejurarea că, să zicem, teoria despre Universul sferic geocentric postulat de Platon și cea despre Universul heliocentric, cu o „sfericitate energetică" propus de Leibniz, s-au coalizat ambele cu același model teo-cosmogonic, în pofida imenselor deosebiri între știința lui Platon și aceea a lui Leibniz. Trebuie amintit că asemenea coaliții nu au rămas numai apanajul secolelor trecute: de pildă, recent un cercetător a arătat că o critică a lui Saul Kripke „la adresa platonismului lui Frege este analogă uneia dintre obiecțiile pe care Plotin le ridică împotriva platonismului clasic, « obiectiv », după care Ideile sunt în afara Intelectului."[66]

b) Teo-cosmogoniile proiectează anumite experiențe omenești la scara Cosmosului (experiența artizanului conștiincios în MPT, experiența artistului inspirat în MPP, de exemplu).

---

[65] Newton, *General Scholium*, p. 370.

[66] Eyjolfur Kjalar Emilsson, „Cognition and its Object" în CCP, p. 238.

Aceasta îi impulsionează pe savanții care cred în modelele respective să facă generalizări îndrăznețe, care nu ar fi putut fi deduse experimental, sau să adopte principii demonstrative (ca cele bazate pe finalism la Leibniz) care nu sunt direct verificabile. Știința ar fi, probabil, imposibilă, fără asemenea generalizări, de unde rezultă că știința (mai exact „știința revoluționară“ pentru a utiliza formula lui Th. S. Kuhn) nu ar putea exista fără recursul la metafizică, în particular fără teo-cosmogonie. Ar fi apărut oare ideea că orbitele astrelor sunt circulare și că pot fi calculate, dacă n-ar fi existat un filozof care să creadă că Dumnezeu este un Artizan și că, în această calitate, el s-a gândit cum să confere Universului maxima perfecțiune pe care numai cercul și sfera o închideau ? Ar fi putut fi descoperită legea gravitației universale, dacă n-ar fi existat un savant care s-o considere o marcă a existenței lui Dumnezeu în orice loc din lume ? S-ar fi putut descoperi legile conservării energiei (atât de neevidente pentru simțuri), dacă unii savanți n-ar fi crezut că Universul a fost atât de bine înzestrat de bunul Artizan, încât nu mai are nevoie de nimic din afară care să-l mențină în funcțiune ? Nu știm. Dar se pare că pentru a paria pe o anumită idee științifică nouă, ba chiar pentru a o imagina în noutatea ei, e nevoie și de altceva decât de știință — *anume de o formă de credință care, în ceea ce o privește, refuză să se înnoiască.* Descoperirea noului trece prin reafirmarea vechiului și vigoarea științei e îndatorată ideilor care nu sunt știință !

c) E verosimil apoi că pluralismul metafizic (cu consecințe teo-cosmogonice, dar și morale și politice) dintr-o anumită perioadă, precum secolele V–IV î.d.Cr. la Atena, sau secolele al XVII–XVIII-lea în Europa (și de asemenea secolul XX), este un factor important în stimularea creativității științelor. Aceasta pare evident dacă ne gândim că MA și MPT au favorizat descoperirea legilor de conservare, dar au blocat descoperirea legii gravitației, în vreme ce MPP — exact invers ! Era nevoie deci de toate cele trei modele, pentru ca războiul lor să ducă

la conturarea paradigmei clasice a științei.[67] Dacă vreo cenzură l-ar fi eliminat pe unul dintre ele, probabil că rezultatele ar fi fost mult diferite. Faptul că în vremea lui Plotin, nici un gânditor de oarecare importanță nu mai susține alt model teo-cosmogonic decât variante de MPP și că, în continuare, neoplatonismul în variantă creștină rămâne „gândire unică" până la apariția scolasticii, explică poate slaba creativitate științifică a epocii.

d) Cum rămâne atunci cu celebra „dezvrăjire a lumii" de care știința s-ar fi făcut responsabilă ? Din momentul când atenienii l-au alungat pe Anaxagoras pentru că susținuse că soarele și luna nu sunt zei, ci pietre înroșite în foc, foarte mulți au considerat că progresul științei se plătește scump prin pierderea sacrului și a tot ceea ce acesta reprezintă pentru stabilitatea psihicului uman și a societății. Și sunt destui care susțin că ce se pierde întrece ceea ce se câștigă. Chiar Koyré vede în ansamblu în revoluția științifică a secolelor XVI–XVII „respingerea de către gândirea științifică a tuturor considerațiilor bazate pe noțiunile de valoare, perfecțiune, armonie, sens sau scop și, în cele din urmă, devalorizarea completă a Ființei, divorțul total între lumea valorilor și lumea faptelor"[68].

Cred că s-a observat din cele de mai sus cât de pripită este o astfel de declarație. Într-adevăr, dacă „revoluțiile științifice", în sensul lui Kuhn, sunt imposibile fără anumite coaliții fățișe sau discrete cu o metafizică, iar credința indemonstrabilă rămâne indispensabilă pentru savant, noțiunile de valoare, perfecțiune, scop, sens, armonie etc. nu dispar, ci, cel mult, devin mai greu de depistat. Dar atunci, fie și ca însoțitori ai științei, nu e adevărat că „suntem ca într-un subsol scund și apăsător", lipsiți de cerul metafizic.[69]

---

[67] Mai există și modelul monist al lui Spinoza, care îi reia pe stoici în bună măsură.

[68] A. Koyré, *op.cit.* p. 6.

[69] H-R. Patapievici, *Omul recent*, București, 2001, p. 84. Merită de făcut observația că reprezentarea lui A. Koyré (ca și a lui

Probabil că „dezvrăjirea lumii“ rămâne o realitate pentru „omul obișnuit“, care confundă știința cu aplicațiile ei, când nu cu vulgarizarea ei. *Dar ea nu e o realitate pentru omul de știință inovator sau pentru filozoful care îi stătea alături cândva.* Știința unor Anaxagoras, Platon, Aristotel, Plotin, Descartes, Kepler, Leibniz, Newton, Heisenberg, Einstein nu a dezvrăjit lumea, ci a „revrăjit-o“ — e adevărat, altfel decât se considera pe atunci în mod obișnuit a fi „vraja“ ei —, iar aceasta, pentru că însăși contemplarea autentică a Universului (ca și a ființei omenești) mi se pare a nu fi departe de o experiență religioasă fundamentală.

La sfârșitul *Analiticelor posterioare,* Aristotel scria: „Principiul demonstrației nu este o demonstrație, astfel încât nici principiul științei nu este o știință. Dar dacă nu avem nici o altă formă adevărată /de cunoaștere/ în afară de știință, νοῦς ar fi principiul științei.“[70] Cum să-l traducem însă pe νοῦς? „Intelect“, „inteligență sintetică“, sau poate „spirit“ mai degrabă? Nu e simplu! Traducătorul englez al *Analiticelor secunde* în ediția Loeb (H. Tredennick) traduce — vai, atât de palid, de derutant, însă aproape inevitabil— prin „intuition“! Dar Aristotel (ca și Platon ori Plotin) înțelegea altceva decât „intuiție a modernilor“ prin νοῦς, acest principiu nonștiințific al cunoașterii științifice și al demonstrațiilor. Ce anume? Ne-o lămurește chiar el în finalul *Protrepticului*[71] unde invocă

H.-R. Patapievici) despre evoluția științei este pre-kuhniană (cartea lui Koyré din care cităm apare în 1956, în vreme ce *Structura revoluțiilor științifice* a lui Kuhn — în 1962 (ediția românească apare în 1976). Reprezentarea că știința modernă pierde din anvergura metafizică se potrivește însă „științei normale“, dar nu și „științei revoluționare“. Laplace — reprezentantul „științei normale“ de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, se putea lipsi de metafizică, atunci când renunță la „ipoteza Dumnezeu“, dar Newton sau Leibniz — nu. Și asta nu fiindcă trăiau cu un secol mai devreme, ci fiindcă ei reprezentau „știința revoluționară“.

[70] Aristotel, *Analiticele posterioare,* II,19,100b.

[71] Aristotel, *Protrepticul*, treducere și note de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, București, 2005, B110. Traducerea îmi aparține.

o spusă a celui care lansase cândva pe piața ideilor chiar pe νοῦς, înfățișându-se de aceea contemporanilor „ca un om dezmeticit față de ceilalți care vorbeau brambura“[72]):

„Într-adevăr — ar fi zis Anaxagoras — νοῦς al nostru este Dumnezeu“!

E. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

ANCONA, C. D., „Rereading Ennead V 1(10),7“, în TP.

ANDOLFO, M., *L'ipostase delle „Psyche“* în *Plotino. Struttura e fondamenti,* Milano,1997.

ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, 1967.

ARMSTRONG, A.H., „Plotinus“ în CHLG.

ARMSTRONG, A.H., „Preface“ în PA.

AUBENQUE, P., „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique“, în *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9–13, juin 1969), Paris 1971.

BEIERWALTES, W., „Causa sui, Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit“, în TP, pp. 191–226.

BEUTLER, R., „Numenios“, în PWRE, pp. 664–677.

BRÉHIER, E., *Filosofia lui Plotin,* (1928, 1998), Timișoara, 2000.

BRÉHIER, E, „Introduction“ în PB.

BRISSON, L., „Le logos chez Plotin“ în OD.

BRISSON, L., & Meyerstein, W., *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge,* State University of N.Y. Press, 1995.

BRUN, J., *Le Néoplatonisme,* PUF, Paris, 1998.

BUSSANICH, J., „Socrates the Mystic“ în TP.

CHADWICK, H., cap. „Philo“ în CHLG.

[72] Aristotel, *Metafizica*, A,3, 984b, p. 58.

CORDERO, N.-L., „La Participation comme Être de la Forme dans *le Sophiste*“ în OD.

CORNEA, A., „Hermeias și semnificația comentariului în Antichitatea târzie“, în PO, IV, 1983.

CORNEA, A., „Tratatul despre frumos de Plotin“, în *Viața Românească,* nr. 2/1987.

COULIANO, I.P., *Les gnoses dualistes d'Occident,* Paris, 1990.

DANCY, R., „On some of the Aristotle's second thoughts about substances: matter“, în *Aristotle, substance, form and matter,* ed. Terrence Irvin, N.Y. and London, 1995.

DODDS, E. R., „The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One“, în *The Classical Quaterly*, 22, 1928, pp. 129–142.

GADAMER, H.G., *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris,Vrin, 1994.

GATTI, M.L., „Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism“, în CCP.

GERSON, L.P., „The Concept in Platonism“ în TP.

GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée du temps,* Paris, 1998.

GRAESER, A., *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study*, Leiden, Brill, 1972.

EMILSSON, E.K., „Cognition and its Object“ în CCP.

GUTHRIE, K.S., *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism,* New York, 1917.

HADOT, P., *Plotin sau simplitatea privirii* (1997), Iași, 2000.

HADOT, P., *Plotin — Traité 9* (VI.9), Paris, Ed.du Cerf, 1994.

HADOT, P., *Plotin -Traite 38* (VI.7), Paris, Ed.du Cerf, 1988.

KOYRÉ, ALEXANDRE, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes,* Paris, 1962.

KOYRÉ, ALEXANDRE, *De la lumea închisă la universul infinit,* (1956) București, 1997.

KRÄMER, H.J., *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.

KRÄMER, H.J., *Plato and the Foundations of Metaphysics,* State University of New York, 1990.

KREMER, K., *Plotin, Seele-Geist-Eines,* Hamburg, 1990.

MERLAN, P., „Aristotle", în CHLG.

MERLAN, P., „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus", în CHLG.

O'MEARA, D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975.

O'MEARA, D., *Plotin, une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris, 1992.

MOUTSOPOULOS, E., *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes, 1980.

MUREȘAN, V., *Comentariu la* Republica *lui Platon,* București, 2000.

MUSCĂ, V., „Plotin și filozofia salvării" în vol. *Plotin — Enneade I,II,* ediție bilingvă, traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, București, cu o introducere de Vasile Muscă, IRI, 2003.

NARBONNE, J.-M., *La Métaphysique de Plotin, suivi de Heidegger-Plotin, Henosis et Erreignis,* Paris, 2001.

OPSOMER, JAN, „Proclus vs Plotinus on Matter" (De malorum subsistentia 30,7) în *Phronesis,* XLVI/2, 2001.

PÉTREMENT, SIMONE, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheeni,* (1947) București, 1996.

PIATKOWSKI, A. & BĂDILIȚĂ, C.& GAȘPAR, C., *Porphyrios — Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin,* Iași, 2000.

PISTORIUS, P.V., *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge, 1952.

REALE, G., *Plato and Aristotle. A history of Ancient Philosophy,* New York, 1990.

RICHARD, M.-D., *L'enseignement oral de Platon,* Paris, 1986.

RIST, J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967.

ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary,* Oxdord, 1924.

RUNIA, DAVID T., „A brief History of the term « kosmos noetos » " în TP.

RUS, VASILE, *Plotin — Enneade I.6 (1); Porfir — Viața lui Plotin*, Antaios, 2000.
SCHROEDER, FREDERIC M., „Plotinus and Language" în CCP.
SCHUBERT, VENANZ, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München,1973.
SCHWYZER, H.-R., „Plotinos", în PWRE vol. XXI, 1, pp. 471–592.
SZLEZAK, TH. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, 1979.
TATARKIEWICZ, W., *Istoria esteticii*, I, București, 1978, cap. „Estetica lui Plotin".
THEILER, W., „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise", în PH v. 6.
TROUILLARD, JEAN, *La procession plotinienne*, Paris, 1955.
TROUILLARD, JEAN, *La purification plotinienne*, Paris, 1955.
VIANU, ȘTEFAN, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, București, 2005.

PLOTIN

OPERE

REALITATEA ESENȚIALĂ, DEȘI ESTE UNA ȘI ACEEAȘI, ESTE TOTODATĂ PREZENTĂ PRETUTINDENI ÎN ÎNTREGUL SĂU (I și II)

22,VI.4; *23*,VI.5

Tema

Plasarea acestui lung tratat (despărțit de Porfir în mod artificial în două tratate, v.LPIF§D,2), primul scris de Plotin după sosirea lui Porfir la Roma, în Enneada a VI-a, dedicată de Profir Unului, pune destule probleme: într-adevăr, tema lui generică este „logica incorporalului“ (LI, vezi vol I, LPIF§H,4, pp. 82–95) în general și nu Unul, în mod particular. Deși unele afirmații din tratat se pot referi și la Unu, de obicei pare a fi vorba despre Intelect — asociat indisolubil lui ceea-ce-este /ceva/ și Totului inteligibil — alteori însă, precum la început, este vorba despre Suflet.

Rezumat

22,VI.4

Ubicuitatea Sufletului ține de faptul că el nu este corp. Totul inteligibil nu se află nicăieri în spațiu, ci Universul vizibil se află în Totul inteligibil. Această prezență nu se manifestă prin puterile sale Totului, ci este el însuși prezent în întregul său, pretutindeni și simultan. Inteligibilul nu este separat de sine atunci când sensibilul participă la el și rămâne neafectat. Universul vizibil este o imagine naturală și nu una artificială a inteligibilului, deoarece inteligibilul produce direct imaginea sa, care depinde nemijlocit de el. Critica reprezentării tradiționale că Sufletul a sosit la trup; în fapt e invers, trupul a sosit la Suflet. Omul material care se atașează Omului-Formă, precum corpul se atașează Sufletului. Plebea și Senatul ca analogie pentru raportul dintre Sufletul nostru inferior și cel superior. Presupusa „coborâre a Sufletului“ în corpuri este de fapt o individualizare a Sufletului, care a uitat că este un întreg. Reîntoarcerea sa la întreg.

23,VI.5

Opinia comună a oamenilor despre Zeu este că el se află pretutindeni simultan. Ceea-ce-este /ceva/ cu adevărat nu se poate separa de sine, ci este prezent pretutindeni ca un întreg. Unul transcendent și unul lui ceea-ce-este /ceva/. Imaginea cercului cu raze. Unul și multiplul în inteligibil și în Universul senzorial. În inteligibil suntem multipli și totuși unul, precum măștile diferite puse pe un singur cap. Universul vizibil este unul prin viața sa unică, fără limitări. Ceea-ce-este /ceva/ se oferă pe sine ca un întreg, fără să fie posedat de nimeni. Unul nu are dimensiune și este primit așa cum fiecare este capabil să-l primească. Eliberarea de adaosurile corporalității și ale particularului. Către Unu se întorc toate lucrurile și toate ființele.

(22, IV.4)

1. Oare Sufletul este prezent pretutindeni pentru întreg /Universul/ <τῷ παντί>, deoarece corpul Universului este atât de mare, iar Sufletul e menit prin fire să se împartă după corpuri ? Sau Sufletul este prezent pretutindeni prin propria-i virtute, și el nu se află acolo unde ar fi purtat anterior de către un corp, ci corpul îl găsește prezent pretutindeni înaintea sa, astfel încât, oriunde s-ar plasa corpul, tocmai acolo el găsește un Suflet existent /deja/, înainte ca el, corpul, să fie așezat într-o parte a întregului /Univers/ ? Iar întreg corpul Universului este așezat într-un Suflet existent /deja/ ?[1]

Dar, dacă Sufletul are o atare extindere, umplând orice interval chiar înainte de a intra într-un corp de o astfel de dimensiune, cum de el nu are mărime ? Sau în ce mod el ar putea să se afle în Univers, înainte ca acesta să se nască, dat fiind că Universul nu există anterior ?

Altă problemă: cum se poate accepta ca Sufletul, fiind el declarat indivizibil și fără dimensiune, să se afle pretutindeni, deși nu are mărime ? Iar dacă s-ar considera că Sufletul, fără să fie un corp, se extinde laolaltă cu corpul /pe care îl animă/, nici așa nu se poate evita dificultatea, deoarece i se acordă

---

[1] *Timaios*, 34c, unde se spune că Demiurgul a făcut Sufletul înaintea corpului Universului; *idem* 36e, unde aflăm că trupul Universului este interior Sufletului „care cuprinde de jur-împrejur întreg Cerul dinspre înafară“. V. LPIF§H,4,4. Și totuși, tot în *Timaios* (30b), Platon spune că „Demiurgul a zidit Totul, constituind Intelectul în Suflet, și Sufletul în corp“.

Sufletului o dimensiune în mod accidental.[2] Căci, similar, s-ar putea cerceta în mod verosimil în ce fel Sufletul capătă dimensiune în /acest/ mod accidental.

Or, lucrurile nu se pot petrece cu Sufletul la fel ca în cazul calităților, precum dulceața sau culoarea, care /se extind/ în întregul corp. Căci calitățile sunt *afectări* <πάθη> ale corpurilor, astfel încât întregul care este afectat posedă afectarea, și nu există nimic în sine, pentru că /afectarea/ este un *ceva* al corpului și este cunoscută atunci /ca atare/ [3]. Iată de ce calitatea /culoarea/ are o anumită dimensiune; iar albul unei părți /a corpului/ nu e afectat laolaltă cu albul unei alte părți. Iar în cazul albului, albul unei părți și cu albul unei alte părți sunt identice prin formă, dar nu sunt identice prin număr; dar în cazul Sufletului, Sufletul din piciorul /meu/ și cu cel din mâna /mea/ sunt totuna /și/ ca număr, așa cum o arată percepțiile.[4]

Și în general[5], în calități vedem același lucru distribuit, în timp ce în cazul Sufletului *același lucru nu este distribuit*, și se spune că el s-a distribuit doar în sensul că se află pretutindeni. Să vorbim deci de la început despre aceste chestiuni, în speranța că ceva ne-ar deveni limpede și ușor de admis, pentru a înțelege în ce fel Sufletul, deși este incorporal și fără dimensiune poate umple întreg spațiul, fie înaintea corpurilor, fie în interiorul lor. Însă probabil că dacă el ar apărea capabil

---

[2] Cum se poate explica faptul că Sufletul, deși nu este corporal, „umple“ întreg spațiul și se află pretutindeni în întreg corpul (individual sau universal)?

[3] Altfel spus, afectarea este o proprietate a unei Ființe, și nu o Ființă. Or, Sufletul este o Ființă.

[4] Nu există de fapt decât un singur Suflet, actualizat diferit; dimpotrivă, culoarea albă este o materie omogenă, identică ca formă în toate părțile sale, dar nu una și aceeași pretutindeni. Cf. *4*,IV.2,1. Plotin destinge cu atenție „logica incorporalului“ (LI) de „logica corporalului“ (LC), v. LPIF§H,4,4, căreia i se supun deopotrivă corpurile și calitățile lor. Aporia incorporalului apare în *Parmenide* al lui Platon (131a-b)

[5] Altă lecțiune: Și totuși, în calități…

de această /extensie/ chiar înainte de existența corpurilor, s-ar accepta ușor că așa ceva este cu putință și prezent în corpuri.

2. *Există, pe de-o parte, Totul autentic* <τὸ ἀληθινόν πᾶν>, *iar pe de-altă parte, imitația Totului autentic,* anume natura vizibilului de la noi[6]. *Totul autentic nu se află în nimic altceva.*[7] Căci nimic nu există înaintea sa. Dar ceea ce i-ar urma este necesar să se afle în Tot, dacă urmează să existe; ultimul depinde de cel dintâi și nu poate, fără acela, nici să stea, nici să se miște.[8] Și chiar dacă o asemenea realitate /precum Totul autentic/ nu ar fi plasată *într-un loc,* gândind locul fie ca limită a corpului care împrejmuiește, în măsura în care împrejmuiește, fie ca pe un interval care aparținea înainte și aparține încă de natura vidului, ci s-ar considera că aderă la /realitate/ și se oprește /odată cu ea, aceea fiind pretutindeni și în continuitate /cu ea/,[9] e mai bine să lase deoparte chestiunea terminologică, și să considere spusa în sensul ei: S-au spus acestea /despre spațiu/ în vederea /explicării/ altui punct, anume că *acel Tot care e prim, care este /ceva/ nu caută să posede un loc,* și că în general, *el nu se află situat în altceva.*

[6] Altfel spus Universul vizibil, a cărui creație în baza Arhetipului invizibil este descrisă de Platon în *Timaios.*

[7] Aici Plotin se referă în mod evident la incorporalul luat în bloc (Unul, Intelectul, Sufletul), opus corporalului.

[8] Plotin vrea să demonstreze că realitatea autentică — Intelectul, Sufletul — nu se află în altceva, nu doar în sens local, dar nici în sens de atribut al unui subiect. „A fi în ceva“ este un mod de a exprima că ceva este un atribut (proprietate) al unui subiect. Or, Realitatea autentică nu poate fi atributul imitației sale, ci lucrurile stau tocmai invers. Există însă și cealaltă perspectivă, cea psihologică, prin care omul descoperă în sine Realitatea. V. LPIF§H,3-4.

[9] Cf. Aristotel, *Fizica,* IV, 212a. Atomiștii considerau spațiul ca pe un vid care cuprinde corpurile (atomii); în vreme ce platonicienii și peripateticienii asociau spațiul cu materia, considerându-le coextensive. În *Timaios,* Platon numește Materia primordială χώρα, adică „loc, spațiu“.

Totul fiind tot, nu e cu putință să se părăsească pe sine, ci el se umple complet pe sine și este egal cu sine. Și unde se află Totul, acolo este el însuși. Căci el — /ceea ce este ceva/ — este Totul.

Și în general, dacă ceva este așezat în Tot, fiind altceva decât acela, atunci participă la Tot, se întâlnește cu El, își capătă puterea de la el, fără să-l dividă, ci, *aflându-l pe el în sine însuși*[10], unindu-se cu el, fără ca acela să iasă în afara sa. Căci nu este cu putință ca Realitatea autentică să se afle în realitatea neautentică, ci dacă /trebuie să vorbim despre relația „a fi în"/, atunci realitatea neautentică <τὸ μὴ ὄν> se află în Realitatea autentică <τὸ ὄν>. Cea dintâi, așadar, se întâlnește cu cea de-a doua în întregul ei. Într-adevăr, nu se poate ca el /Totul/ să fi fie smuls de la el însuși, iar faptul că el este considerat *a fi pretutindeni* înseamnă că el se află în Realitatea autentică, cât și că el este în sine. Și nu e deloc uimitor că ceea ce este pretutindeni se află în Realitatea autentică și în sine. În fapt, *a fi pretutindeni* devine deja /echivalent/ cu a fi într-un singur loc.

Noi însă, care plasăm Realitatea în lumea senzorială, plasându-l Aici pe „pretutindeni" și care considerăm Universul sensibil ca fiind mare, suntem în încurcătură: cum este cu putință ca *cealaltă natură* să se extindă într-un corp de o asemenea uriașă dimensiune? *Numai că ceea ce este considerat mare este, în fapt, mic, iar ceea ce credem că e mic*, acela e mare; asta, dacă el se precipită /să fie prezent/ în întregul său pentru orice parte a acestui /Univers senzorial/. Sau mai bine spus: Universul vizibil, de pretutindeni, cu toate părțile sale se îndreaptă spre acela /inteligibil/ și îl găsește pretutindeni ca Tot și mai mare decât el.

De unde rezultă că /Universul vizibil/, care nu ar putea câștiga nimic mai mult în extensie — căci ar ajunge în afara Totului — a dorit să se învârte în jurul lui.[11] Dar fiind inca-

[10] Perspectiva psihologică — Sufletul se află în corp — și perspectiva ontologică — corpul se află în Suflet — sunt aici intersectate.

[11] Cf. *14*,II.2 *Despre mișcarea circulară,* unde Plotin explică pe larg că mișcarea circulară a Cerului (Universului) are drept cauză tendința acestuia de a se uni cu Creatorul său inteligibil și, în același

pabil să-l cuprindă și neputând să ajungă în interiorul său, s-a bucurat să aibă un loc și un rang unde să se păstreze învecinându-se cu el care este și iarăși nu este prezent. Căci acela se află în sine însuși, chiar și atunci când ceva dorește să-i fie prezent.

Iar acolo unde trupul Totului /Univers vizibil/ ar merge laolaltă /cu Totul inteligibil/, el întâlnește Totul, încât deloc nu mai are nevoie să meargă mai departe, ci se învârtește în același loc, deoarece el este întreg /acolo/ unde, prin oricare parte a sa, se bucură de prezența aceluia în întregul său. Or, dacă /Totul inteligibil/ s-ar afla într-un loc, ar trebui ca /Universul acesta de Aici/ să se îndrepte într-Acolo, să se deplaseze în linie dreaptă și să se atingă cu o parte a sa de acela, într-o parte /a aceluia/, și ar trebui să existe /Acolo/ *aproapele* și *departele*.[12] Dar, dacă nu există nici *aproapele*, nici *departele*, este necesar ca /Totul inteligibil/ să fie prezent în întregul său, dacă este prezent. Și în general, *el există pentru toți cei în stare să-l primească, fără ca ei să fie nici departe, nici aproape.*[13]

3. Dar oare vom afirma că el însuși este prezent, sau că el stă în sine, dar că *anumite puteri pleacă de la el la toate lucrurile*, și că în acest sens se spune că el este prezent pretutindeni ? Căci /unii filozofi/ afirmă, în acest din urmă sens, că Sufletele sunt ca un fel de raze /ale lui/, încât el rămâne în sine, dar Sufletele sau puterile pe care le trimite ajung mereu în câte un alt animal. Răspund că, într-adevăr, în unele cazuri, unitatea, prin faptul că nu poate păstra întreaga sa natură autentică în sine, este prezentă lucrului pentru care este prezentă *ca o putere a sa.*

---

timp, imposibilitatea în care se află de a o face, deoarece este ontologic diferit de el.

[12] Aici Plotin inversează raționamentul față de *14*,II.2 : existența mișcării circulare a Cerului ar demonstra că inteligibilul „nu are loc". Într-adevăr, dacă ar avea loc și dacă Cerul ar dori să-l atingă, să se apropie de el, atunci ar reuși s-o facă și mișcarea nu ar mai fi circulară, ci rectilinie.

[13] Cf. vol.1, *9*,VI.9,7. Întâlnirea cu divinul este, la Plotin, rezultatul unei activități a subiectului.

Și totuși nu e cu putință ca, fie și în acest fel, /Totul/ să nu fie prezent în întregul său, de vreme ce chiar și în acel caz, el nu este despărțit de puterea sa pe care a dat-o lucrului respectiv.[14] Ci acela care l-a primit a putut să primească numai atâta de mult /din el cât a primit/, deși întregul era prezent în totalitatea sa. Dar acolo unde se află toate puterile /lui/, cu siguranță se află el însuși, și totuși el este și separat /de ele/. Într-adevăr, dacă el ar fi devenit /numai/ Forma unui anumit lucru, el s-ar fi separat de faptul de a fi Totul și de a fi în sine pretutindeni, și atunci *în chip de atribut contextual* <κατὰ συμβεβηκός> el ar fi aparținut unui alt subiect. Or, de vreme ce /Totul/ nu aparține niciunui subiect doritor să-i aparțină, el se apropie de subiectul care ar dori /să vină la el/ <ᾧ ἂν αὐτό> [15], după putință, fără să ajungă să-i aparțină aceluia, ci acela tinde spre el și spre nimic altceva.

Prin urmare, nu este deloc uimitor că /Totul/, /fiind/ astfel, se află în toate, deoarece, pe de-altă parte, *El nu este în nici un subiect în sensul în care să aparțină acestor subiecte.*[16] Iată de ce nu e probabil absurd faptul de a spune astfel că Sufletul „aleargă laolaltă“ cu corpul în mod contextual, dacă /s-ar

---

[14] Teza că Dumnezeu este prezent în lume prin intermediul puterilor sale era răspândită în platonismul mediu, de pildă apare la Plutarh, ca și în gândirea ermetică. V. PA,6,282, nota. Plotin are grijă să precizeze că prezența Unului, chiar prin intermediul unor puteri inferioare, nu trebuie înțeleasă în sensul că Acela s-ar despărți de el însuși și că nu ar mai fi întreg în fiecare dintre puterile sau manifestările sale.

[15] Lecțiune incertă. O altă variantă textuală, urmată de PA, ar da: „El se apropie de subiectul la care El ar dori să ajungă, după putință ...“ Diferența este destul de însemnată: într-un caz, Unul (sau Intelectul) dorește să se apropie de lucrurile individuale, de conștiințe; în celălalt, Unul rămâne pasiv și conștiințele îl caută și vor să-l regăsească. Cred că această ultimă formulă, pentru care a optat și HS, este mai plotiniană.

[16] Prezența Unului (sau a Totului inteligibil) în lucruri nu este de tipul prezenței atributului într-un subiect — spune Plotin.

susține că /el se află la sine, neaparținând nici Materiei, nici corpului, pe câtă vreme tot corpul în totalitate este cumva iluminat de Suflet.

Și nu trebuie să fim uimiți dacă /Totul/, deși nu este într-un loc, este prezent pentru orice lucru aflat într-un loc. Căci, invers, ar fi uimitor și în plus imposibil, pe lângă uimitor, dacă, având /Totul inteligibil/ un loc propriu, ar mai fi prezent pentru un alt lucru, aflat într-un loc, sau în general, ar fi prezent, și ar fi prezent în felul în care noi afirmăm că el este prezent. Or, rațiunea arată că *este necesar ca el, care nu a fost menit unui loc, să fie prezent în întregul său lucrului pentru care este prezent, și să fie prezent în întregul său tuturor lucrurilor și fiecăruia în parte.* Altminteri, o parte a lui s-ar afla aici, iar o alta dincolo, încât el va fi divizibil și va fi un corp.

Și, în fapt, cum îl vei diviza? *Oare vei diviza viața?*[17] Or, dacă Totul ar fi viață, partea lui nu ar fi viață. Sau /cum vei diviza/ Intelectul, pentru ca o parte din el să se afle într-un lucru, iar o alta într-altul? În acest caz, nici una, nici cealaltă dintre părți nu vor mai fi Intelect. Și /cum vei diviza/ Ființa întregului? Căci partea ei nu va mai fi Ființa sa, de vreme ce Ființa sa este întregul.

Dar ce vom răspunde, dacă cineva ar spune că și corpul, odată divizat, posedă părți care sunt tot corpuri? Vom spune că diviziunea nu este a corpului /ca atare/, ci a *acestui* corp particular, și că fiecare /parte/ este numită „corp“ în conformitate cu Forma sa, întrucât este corp. /Corpul ca atare/ nu numai că nu are o mărime determinată, dar în nici un caz el nu are mărime.[18]

---

[17] Trebuie reamintit că greaca avea două cuvinte pentru „viață“: ζωή, întrebuințat aici de Plotin și însemnând exact viața ca totalitate, și βίος însemnând viața individuală, personală și caracteristică. V. LPIF§H

[18] Plotin cere să se facă distincția dintre „corporalitate“, care este o Formă, sau în cel mai rău caz o calitate abstractă, și un corp particular. Or, corporalitatea nu are mărime, ci, cel mult, se poate asocia cu conceptul de mărime, ceea ce nu e cazul cu Sufletul sau Intelectul.

4. Cum atunci este posibil ca ceea-ce-este /ceva/, realitățile esențiale, Intelectele și Sufletele să formeze o multiplicitate,[19] dacă ceea-ce-este /ceva/ rămâne pretutindeni unu, și nu în sensul de unitate specifică? De asemenea, și Intelectul este unu singur și Sufletul — unu. Pe de-altă parte, se vorbește despre Sufletul universal, și despre alte Suflete individuale.[20] Aceste spuse par să aducă mărturii contrare, iar spusele respective /ale lui Platon/, chiar dacă ne impun /prin autoritatea maestrului/, nu ne conving, deoarece Sufletul consideră că este neverosimil ca Unul să fie în acest sens identic pretutindeni.[21]

Mai bine este, poate, să divizăm întregul[22], fără să micșorăm deloc lucrul de la care s-a început diviziunea, sau, ca să ne folosim de cuvinte mai potrivite, să-l punem să genereze de la sine, și astfel, pe de-o parte, să îngăduim să existe *ceva* /Sufletul universal/ din el, iar pe de altă parte, apărând alte existențe, Sufletele individuale, și fiind ele ca un fel de părți, să admitem că ele întregesc pe toate cele.[23]

---

[19] Reamintim că în sistemul metafizic plotinian Intelectul, identic cu totalitatea Formelor platoniciene care reprezintă Realitatea autentică, este de asemenea identic cu ceea-ce-este /ceva/, adică cu existența relaționată (spre deosebire de Unu care este existența nerelaționată). Intelectul (Ceea-ce-este /ceva/) sau Realitatea formează un *unu-multiplu,* iar Sufletul este *unu și multiplu.* V. LPIF§H,5-6.

[20] De exemplu în *Timaios.* În subtext se află și interpretarea metafizică plotiniană a ipotezelor privitoare la Unu din *Parmenide,* v. și *supra.*

[21] Întrevedem aici sensul demersului lui Plotin: necesitatea de a-l explica pe Platon, de a-l pune în acord cu el însuși. Autoritatea simplă a lui Platon nu este suficientă.

[22] Plotin spune τὸ ὅλον „totul“, sau „întregul“ τὸ πᾶν, fără o diferență notabilă de sens.

[23] Cele două ipoteze — Unul-Intelect se divide în lume, sau rămâne indivizibil în sine, dar își trimite puterile care formează Sufletele individuale — sunt ambele respinse de Plotin în numele a ceea ce noi am numit „logica incorporalului“ (LI), valabilă deopotrivă pentru Intelect și pentru Suflet care afirmă echipotența dintre parte

Dar, dacă acela — ceea-ce-este /ceva/ — rămâne /numai/ la sine, fiindcă ne-ar părea paradoxal ca el să fie prezent simultan și pretutindeni ca un întreg, atunci același raționament este valabil și pentru Suflete. Căci nu vor putea exista /Suflete/ în corpurile luate ca întregi în care se spune că ele sunt prezente întregi, ci fie se vor diviza /în tot corpul respectiv/, fie, rămânând întregi într-un punct al corpului, vor trimite /de acolo/ puterea lor.[24] Aceeași dificultate, a întregului aflat pretutindeni, va apărea și la Sufletele individuale, și la puterile lor.

Pe deasupra, ceva din corp va poseda Suflet, altceva — numai o putere. Dar cum de vor exista multe Suflete, dar și multe Intelecte, ceea-ce-este /ceva/ și cele-ce-sunt /ceva/ ? Și apoi, provenind din primele principii, existentele ca numere și nu ca mărimi, de asemenea ele vor produce o dificultate, spre a se înțelege cum de umplu ele întregul /Univers/ .[25] Așadar, nu vom afla vreo ușurare a dificultății din partea multiplicității generate în acest fel, dat fiind că suntem de acord că ceea-ce-este /ceva/ este multiplu prin alteritate /conceptuală/ și nu prin /diferență de/ loc.

și întreg: partea are puterea întregului, iar întregul nu este numai suma părților, dar și fiecare parte. Pentru Plotin, ca și pentru filozofii presocratici, lumea este însuflețită în întregul ei.

[24] Sufletul există în întreg corpul animal, dar în orice parte el este întreg; cam la fel se întâmplă azi cu codul genetic. Pentru Plotin (ca în general pentru filozofia greacă), Universul este un imens organism însuflețit. V. *Timaios* (30b): „acest Univers a fost făcut să fie un viețuitor cu Suflet și cu Intelect, grație providenței Zeului".

[25] Doctrina platoniciană „clasică" deriva din „primele principii" (Unul și Dualitatea indefinită), numele transcendente, din care proveneau Formele. Această doctrină — numită exoterică deoarece ea nu se găsește în dialoguri — este rezumată de Aristotel, *Metafizica*, A, 987b-988a, precum și de comentatori aristotelicieni, precum Alexandru din Aphrodisias sau Simplicius. V. și H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York, 1990. Or, numele sunt și ele (fiecare în parte) întregi care se află pretutindeni, fără să se separe în părți.

Căci ceea-ce-este /ceva/ este totul laolaltă, chiar dacă în acest fel este multiplu.[26] Într-adevăr, *„fiindul vecin e cu fiindul“* și *„totu-i laolaltă“*[27], iar Intelectul este multiplu prin alteritate /conceptuală/, nu prin loc, și el este totul laolaltă. Sunt oare și Sufletele la fel ? Da, și Sufletele : iar formula *„divizibil după corpuri“*[28] înseamnă că /Sufletul/ este indivizibil după natura sa, dar că, având corpurile dimensiune, când această natură a Sufletului este prezentă la ele, sau, mai bine zis, atunci când corpurile ajung Acolo /la Suflet/ — în măsura în care ele sunt divizate — și când acea natură se manifestă în orice parte /a corpurilor/, ei bine, atunci s-a considerat că ea *este divizibilă după corpuri.*

Și fiindcă Sufletul nu se află distribuit împreună cu părțile /corpurilor/, ci este întreg pretutindeni, el înfățișează limpede unitatea și indivizibilitatea esențiale proprie naturii sale.

Și nici faptul că *Sufletul este unul nu anulează pluralitatea Sufletelor individuale*, la fel după cum nici Realitatea (ceea-ce-este /ceva/) nu anulează realitățile individuale, și nici nu se confruntă Acolo multiplul cu unul, nici nu e nevoie de umplut trupurile cu viață cu ajutorul multiplicității /Sufletelor/, nici nu trebuie gândit că, din pricina mărimii corpului /Universului/ se naște mulțimea Sufletelor. Ci trebuie considerat că ele sunt *unul și multe,* încă înainte de existența corpurilor.[29]

Căci deja în întreg Sufletele nu se află în virtualitate, ci fiecare este în actualizare.[30] Și nici Sufletul unic și întreg nu

---

[26] V. *9*,VI.9 și *10*,V.1, cât și LPIF§H,5 asupra motivelor pentru care Intelectul sau Ceea-ce-este /ceva/ nu pot fi absolut simple și absolut unu.

[27] Fragmente din Parmenide, în Diels-Kranz B 8,25 și 5.

[28] *Timaios*, 35a. E un pasaj la care Plotin revine adesea, când se referă la natura Sufletului. Cf. *4*,IV.2 ; *8*,IV.9 ; *21*,IV.1 ; *27*,IV.3.

[29] Sufletul este definit de Plotin ca *unu și multiplu,* spre deosebire de Intelect care este *unu-multiplu.* V. LPIF§H, p. 32.

[30] Pentru problema virtualității și a actualizării la Plotin, vezi LPIF§G și H. Plotin vrea să spună că Sufletele nu trebuie concepute, în Sufletul universal, ca aflate în virtualitate, precum statuia în bronz.

împiedică multitudinea Sufletelor să existe în el, nici multitudinea Sufletelor nu împiedică prezența Sufletului unic. *Ele sunt separate fără să se separe* și *sunt prezente unele pentru altele, fără să fi devenit diferite* /unele față de altele/. Într-adevăr, ele nu sunt despărțite prin limite, după cum nu sunt astfel separate nici științele cele multe aflate într-un singur Suflet; și există un Suflet unitar care are o asemenea natură, încât să le poată cuprinde pe toate în sine. *În acest sens* o atare natură este nelimitată.[31]

5. Cât despre mărimea /acestei naturi/, ea trebuie înțeleasă în acest sens — anume că ea nu se află într-o massă. Căci massa este ceva mic și ajunge un nimic, dacă ai scoate /ceva din ea/. Dar Acolo nu se poate scoate ceva, și chiar dacă ai scoate ceva, nu va apărea o lipsă. Or, dacă nu va apărea o lipsă, de ce te temi că acea natură s-ar putea despărți de ceva? Cum să se despartă când nu duce nici o lipsă, ci este o natură „pururea izvorând“[32], fără să se scurgă? Scurgându-se, ajunge la o asemenea cantitate cât îi e cu putință să se scurgă; dar nu se scurge — căci nu ar putea și nici nu ar avea unde să se scurgă, de vreme ce ea cuprinde Totul, sau mai exact, ea este Totul — și fiind un lucru mai mare decât s-ar potrivi naturii corporale, în mod verosimil s-ar putea considera că dă Universului puțin /din ea/, atâta cât acesta poate purta din ea.

Dar nu trebuie spus, de fapt, nici măcar că acela /Universul vizibil/ este *mai mic* /decât Realitatea autentică/ și nici, considerându-l mai mic prin massă, nu trebuie arătat neîncredere deja, pe motiv că mai micul nu poate ajunge să fie mai mare decât el însuși. Lui / Universului vizibil/ nu trebuie să i se

Ele sunt actualizate toate împreună cu Sufletul universal, dar nu se manifestă la fel.

[31] Ea nu este infinită, sau nelimitată ontologic, ci este lipsită de limite interioare între părți și întreg, așa cum e cazul corpurilor.

[32] ἀέννᾰος, cuvânt epic și poetic. Pentru imaginea izvorului fără sfârșit, vezi LPIF§H,2.

atribuie „mai micul“[33] și nici nu trebuie *comparată printr-o măsurătoare o massă cu ceea ce nu are massă* — e ca și când cineva ar spune că medicina este mai mică decât corpul medicului. Și iarăși, în acest sens, nici nu trebuie gândit că ea /Realitatea autentică/ e mai mare în baza unei măsurători a cantității, de vreme ce /această comparație nu e valabilă/ nici în cazul Sufletului. În acest sens, „marele“ și „mai marele“ sunt atribute ale corpului. Aduce mărturie pentru „mărimea“ Sufletului și faptul că același Suflet se precipită în întreg corpul, când massa acestuia devine mai mare — același Suflet care exista și atunci când însuflețea o masă mai mică. Căci ar fi în multe feluri ridicol, dacă cineva ar adăuga /în acest caz/ și Sufletului o massă corporală!

6. Dar de ce nu trece Sufletul și în alt corp? Sau fiindcă e nevoie ca acel corp să se apropie /de Suflet/, dacă poate; și acela care s-a apropiat și l-a primit, îl ține. Dar oare celălalt trup are același Suflet pe care îl are și /primul/ trup, care are respectivul Suflet?[34] Care este diferența? Răspund că în adăugiri.

Și apoi, cum se face că același Suflet există în picior și în mână, dar că Sufletul din această parte a Universului nu este același cu cel din altă parte?[35] Dar, dacă senzațiile sunt diferite, și afectările care decurg de la ele trebuie considerate diferite. Așadar, lucrurile judecate sunt altele /unele față de celelalte/, dar nu și instanța care le judecă. Instanța care judecă este aceeași, deși ajunge să cunoască diferite afecte; și totuși nu ea este cea afectată, ci natura corpului determinat.[36] Se întâmplă

---

[33] Universul fiind întregul nu poate fi mai mic decât un alt corp, și, de asemenea, nu poate fi mai mic decât realitățile inteligibile, deoarece, cum arată Plotin, cele două ordine de existențe nu pot fi comparate în baza mărimii și a dimensiunii.

[34] În fapt există un singur Suflet universal, față de care — spune Plotin nu foarte lămurit — Sufletele individuale au ceva în plus — care le individualizează.

[35] Cf. *8*,IV.9.

[36] Eul, conștiința rămân aceleași, chiar dacă părțile afectate de o durere sau o plăcere sunt diferite.

ca și când ea judecă plăcerea noastră de la deget, cât și durerea noastră de cap.

Dar de ce oare nu împărtășește un /Suflet/ sentimentul judecății celuilalt Suflet? Fiindcă este vorba despre o judecată și nu despre o afectare. Și apoi nici măcar Sufletul care judecă nu spune: „am judecat“, ci doar a judecat în fapt. De fapt, nici la noi înșine vederea nu spune auzului /că a judecat/, deși ambele judecă, ci raționamentul /vorbește/ în temeiul ambelor. Iar el este diferit de ambele. Însă raționamentul cunoaște în multe feluri judecata din alt om și posedă înțelegerea afectărilor celuilalt. Dar despre acestea s-a vorbit și în alte locuri.[37]

7. Și iarăși să spunem în ce fel /întregul inteligibil/ este identic în cazul tuturor lucrurilor. Acest „identic“ înseamnă felul în care fiecare din multiplele lucruri senzoriale are un temei nu lipsit de participare în multe moduri la același /inteligibil/.[38] Căci nu este cuvenit din cele spuse înainte ca Totul să se dividă în lucrurile multiple /senzoriale/, ci multiplele divizate trebuie conduse mai curând spre unitate. Și nu el s-a dus spre acestea, ci acestea, fiindcă au fost rupte și separate, ne-au creat impresia că, potrivit modelului lor, a fost despărțit și acela, ca și când cineva l-ar diviza pe cel puternic și care conține /totul/ în părți egale cu /părțile în care e divizat/ lucrul care e dominat și stăpânit.

Într-adevăr, chiar dacă mâna ar stăpâni un corp întreg, cât și un lemn de mai mulți coți, și încă un alt obiect, iar puterea ei s-ar întinde asupra întregului, totuși /această putere/ nu se desparte în părți egale cu /cele ale obiectului/ posedat din mână, puterea fiind circumscrisă, pe cât se pare, la întreaga /masă/ cantitativă care este atinsă /de mână/. Iar aceasta se întâmplă în situația în care, totuși, mâna este limitată /ca forță/ de propria dimensiune, dar nu de aceea a corpului ridicat și stăpânit.

---

[37] 2,IV.7,6 și *8*,IV.9,3.

[38] Firește, Plotin se referă la chestiunea esențială a participării sensibilelor la Formele inteligibile pe care deja Platon, în *Parmenide*, o găsea dificil de înțeles și încărcată de aporii.

Iar dacă ai mai adăuga corpului stăpânit de mână o altă lungime, și dacă mâna ar putea s-o ducă /și pe aceasta/, puterea ei ar stăpâni și acel /nou obiect/ fără să se despartă în tot atâtea părți, câte are corpul.[39]

Ei bine, ce ar fi dacă ai presupune acum că massa corporală a mâinii a fost înlăturată, dar că ar rămâne aceeași putere care ridica anterior lucrul — puterea care mai înainte exista deja în mână ? Oare ea, care e identică și indivizibilă, nu ar fi prezentă în chip asemănător în întreg, în orice parte /a sa/ ?

Să considerăm o mică massă luminoasă drept centru și adăugă în jurul ei un corp sferic transparent mai mare, încât lumina din interior să strălucească în tot spațiul înconjurător, fără să existe o lumină din altă parte pentru spațiul din afară: oare nu vom spune că acel centru interior fără să fie, el însuși, afectat deloc, ci stând locului, se transportă în întreaga massă exterioară, și că acea lumină văzută într-o massă mică a pus stăpânire pe /întreg/ spațiul exterior ?[40]

Or, lumina nu vine de la acea massă corporală mică — căci nu întrucât era corp ea poseda lumina, ci întrucât era un *corp luminos* /o poseda/, printr-o altă putere, deci, și nu printr-una corporală — ei bine, dacă ai înlătura massa corpului /luminos/, dar dacă ai păstra puterea luminii, oare ai mai spune că lumina se află într-un loc în spațiu, sau /ai spune că/ ea este răspândită în mod egal în întreaga sferă exterioară ? Și deloc nu te

[39] Așadar, dacă mâna susține să spunem două corpuri — unul cu masa de 3 kg și celălalt cu massa de 2 kg — forța totală, vie — capabilă să susțină 5 kg — a mâinii, nu se divide în două forțe, una aporționată corpului de 3 kg și cealaltă aporționată corpului de 2 kg, ci se aplică integral fiecăruia dintre cele două corpuri. Evident, rezultă de aici o fizică care are puțin de a face cu statica sau dinamica noastră care se bazează pe compunerea forțelor și a greutăților, indiferent de originea lor. Or, Plotin consideră — cum se vede — că puterea mâinii, care este *vie*, are un alt statut decât greutățile corpurilor care sunt moarte. Vitalismul filozofiei lui Plotin este manifest.

[40] Asupra metaforelor luminii pentru exprimarea felului de existență al inteligibilului, vezi LPIF§H,2.

vei îndrepta cu gândirea asupra locului unde ea a stat înainte și nici nu vei putea spune de unde a sosit, nici pe unde, ci vei fi în încurcătură în privința acestora, adus fiind la uimire; în același timp, privind țintă într-o parte și într-alta a corpului sferic, tu însuți vei percepe lumina.

Dar și în cazul Soarelui: poți să spui de unde strălucește lumina lui în întreg aerul, dacă privești la corpul Soarelui, și totuși aceeași lumină o vezi pretutindeni fără să fie divizată. Faptul este demonstrat de întreruperile <ἀποτομαί> /luminii/: în partea cealaltă /a corpului care se interpune/ față de direcția de unde a venit /lumina/ ele nu-i dau voie /luminii să existe/, fără însă s-o dividă. Or, dacă Soarele ar fi numai putere /luminoasă/, în absența unui corp, și dacă el ar produce lumină, /aceasta/ nu ar porni de acolo /de unde se află Soarele/ și nici n-ai putea spune de unde /pornește/, ci lumina ar fi pretutindeni una și aceeași, fără să înceapă de undeva și fără de *început* <ἀρχή>.[41]

8. Despre lumină, prin urmare, deoarece aparține unui corp, poți să spui de unde provine, de vreme ce poți să indici proveniența corpului /său luminos/. Dar dacă există ceva imaterial și care nu are nevoie deloc de un corp, fiind prin natură anterior oricărui corp, așezat el însuși în sine, sau mai exact, neavând nevoie deloc nici măcar de o „așezare“ de acest fel, și dacă el are o astfel de natură, fără să aibă un punct de plecare de unde să fi provenit, nici vreun loc și neaparținând nici-

[41] Ideea fundamentală este că nu lumina este produsă de un corp, ci corpul care urmează să lumineze (Soarele) se fixează, se așează în lumină; la fel, nu puterea este produsul mâinii, ci mâna se fixează de putere. Lumina este echivalentă aici Unului, iar Soarele — Intelectului. Cf. *24*, V.6,4 și LPIF§H, 3,3, nota100. Termenul folosit, ἀρχή, este echivoc, însemnând în greacă atât „început“, „punct de plecare“, cât și „principiu“. Or, dacă în acest ultim sens, analogia trimite la Unu, în primele sensuri ea se poate referi în general la inteligibil (Intelect și Suflet). Alteori, Plotin — preluând imaginea lui Platon, *Republica,* 508b — identifică Soarele cu Unul.

unui corp, în ce fel vei spune că o parte a sa se află aici, iar o alta — dincolo? Căci deja faptul că provine de undeva ar conține și faptul de *a aparține unui subiect.*

Rămâne de arătat că, dacă ceva participă la el /la Tot/, trebuie să participe prin toată puterea întregului la el, *care nu este întru nimic afectat, adică nici nu resimte ceva, nici nu este divizat.* Într-adevăr, a fi afectat revine unui subiect care are corp, chiar dacă ar fi vorba despre o afectare conjuncturală, și, în acest sens, el ar fi numit „afectat“ și „divizibil“, dat fiind că ceva precum o afectare sau o formă aparțin unui corp. Or, /întregul inteligibil/ nu aparține niciunui corp, ci, dimpotrivă, *corpul dorește să-i aparțină.* Și este necesar ca el să nu cunoască deloc nici această afectare, nici celelalte afectări ale corpului și să nu poată fi divizat. Căci diviziunea este și o afecare a corpului, și e în mod primordial o afectare *întrucât* /subiectul/ este un corp. Dar dacă divizibilul există *întrucât* el este corp, atunci indivizbilul /există/ întrucât el *nu este corp.* Cum ai putea, într-adevăr, să împarți ceea ce nu are mărime?

Însă, dacă ceea ce are mărime participă cumva la ceea ce nu are mărime, înseamnă că va participa la lucrul care nu este divizat; altminteri, acesta din urmă va căpăta iarăși mărime!

Așadar, atunci când spui că /Totul inteligibil/ se află în multe lucruri /senzoriale/, nu spui că el a devenit o multiplicitate, ci asociezi afectarea lucrurilor *multiple* de acela unul, văzându-l pe el simultan în mai multe lucruri. Expresia „aflat în cele /multiple/“ trebuie luată în sensul că /el/ nu ajunge în posesia fiecăruia dintre lucruri sau a Totului /vizibil/, ci că Totul /inteligibil/ e în posesia lui însuși și este el însuși, și că fiind el însuși nu este posibil să se părăsească pe sine.

De asemenea /nu vom spune că el/ este atât de mare cât Universul senzorial, nici /nu vom întreba/ dacă este mare cât o parte a Universului. *În general, /el/ nu are cantitate.* Cum ar putea fi atunci „atât de mare“? Căci corpului îi revine atributul „atât de mare“, dar incorporalului, care are o altă natură, nu i-l poți asocia în nici un fel pe „atât de mare“, de vreme ce

nici pe „în acest fel“ /nu i-l poți asocia/.[42] Bineînțeles, că nici „unde“ nu-i poate reveni, și nici „aici“ și „acolo“, căci ele ar reprezenta o repetare de multe ori a lui „unde“.

Or, dacă diviziunea se face prin intermediul locurilor /diferite/, când o parte a ceva ar fi aici, iar o altă parte — acolo, cum ar putea avea divizibilitate lucrul care nu l-ar avea pe „aici“ ?

Prin urmare, /Totul inteligibil/ trebuie să fie indivizibil, să fie cu sine însuși, chiar dacă multiplele s-ar întâmpla să năzuiască spre el. Așadar, dacă multiplele năzuiesc spre el, este vădit că ele năzuiesc spre el luat ca un întreg. Astfel că, dacă ele pot să participe la el, ele ar participa, pe cât le este cu putință, la el ca un întreg. În consecință, trebuie ca cele care *participă* la el, să se țină de el, care nu este posesia lor, *fără să aibă o parte din el.* Doar astfel el s-ar păstra la sine întreg, și ar fi întreg în lucrurile care se văd. Căci dacă /nu s-ar păstra/ întreg, nu ar fi el însuși, și nici nu va exista participarea la el spre care năzuiesc /toate ființele/, ci ele /vor participa /la altceva spre care nu vor năzui.[43]

9. Însă, dacă partea lui care ajunge în fiecare lucru ar fi un întreg și fiecare /parte ar fi/ precum /întregul/ prim[44], — fiecare parte fiind divizată /astfel/ la nesfârșit — și dacă primele /principii/ ar forma o multiplicitate și fiecare /dintre ele/ ar fi prim, ce ar putea împiedica aceste multiple prime să formeze toate laolaltă o unitate ? Căci doar ele nu au corpuri ! Or, nu ar fi cu putință ca aceste *prime multiple* să fie forme ale corpurilor,

---

[42] Plotin arată aici că doctrina aristotelică a categoriilor nu se poate aplica incorporalului, deoarece cantitatea, calitatea, locul, timpul etc. sunt proprietăți ale corpurilor, sau pot fi asociate Materiei, dar Acolo ele sunt Ființe și nu proprietăți. V. *17*,II.6, 2, vol.I, p. 414. În plus, locul sau timpul exclud incorporalul oricum.

[43] Existențele individuale aspiră la întregire, completitudine; așadar, ele aspiră la o totalitate. Or, dacă inteligibilul nu ar fi o totalitate și un întreg, participarea lor la intelegibil ar fi distinctă de năzuința lor spre totalitate.

[44] Legea LI: partea este întreg și întregul este parte. LPIF§H,4.

dacă și aceste forme sunt asemănătoare cu acea primă /Formă/ de la care provin.[45]

Dar dacă aceste zise „părți" /ale întregului/, aflate în multiplele /senzoriale/ sunt *puteri*, mai întâi nici una /dintre ele nu va fi/ un întreg.[46] Apoi cum au sosit ele /la corpuri/, fiind tăiate și părăsind /întregul/ ? Iar dacă l-au părăsit, e clar că au făcut-o ducându-se undeva. Apoi, oare puterile ajunse Aici, în lumea senzorială, sunt încă în el, sau nu ? Dacă nu sunt, este absurd faptul că acela s-a micșorat și că a ajuns neputincios fiind lipsit de puterile pe care le avea înainte. Și apoi cum ar fi posibil ca puterile să fie separate sau tăiate de Ființele lor ?

Iar dacă /puterile/ se află în întreg și /totodată/ în altă parte, atunci Aici vor fi sau părți ale lor, sau ele vor fi întregi. Iar dacă vor fi întregi, fie cele care sunt Acolo vor fi și Aici, fără să fie divizate, și iarăși vom avea *un același*, prezent pretutindeni fără diviziune. Fie puterile — fiecare întreg devenind o multiplicitate — vor fi și asemănătoare una alteia, încât fiecare putere va fi unită cu Ființa ei. Sau numai una singură /dintre ele/ va fi împreună cu Ființa ei, în timp ce celelalte vor rămâne numai puteri.[47] Dar aceasta nu e cu putință, așa cum Ființa nu poate fi fără putere, așa nici puterea — fără Ființă. Căci puterea Acolo este o ipostază, o Ființă, sau e mai presus de Ființă.[48]

---

[45] Este vorba despre formele înțelese aristotelic, ca imanente corpurilor. Plotin le consideră imitații ale Formei transcendente.

[46] Prin urmare, ele nu sunt părți-întreg, ci numai manifestări (puteri) ale întregului, inferioare ontologic lui, așa cum considerau unii gnostici și platonicieni anteriori lui Plotin, ca de pildă Philon; pentru ei aceste „puteri" erau echivalenți ai îngerilor.

[47] Era, desigur, o prezumție a platonismului mediu: o singură putere este substanțială, unită cu Ființa și cu esența ei; celelalte sunt derivate. Aceasta ar face ca insul individual să rămână izolat de esența sa și de Tot, ceea ce l-ar opri să se salveze pe el însuși, prin *theoria*, ci ar implica un mântuitor, ca în religiile gnostice sau în creștinism.

[48] Evident, în cazul Unului care este „mai presus decât Ființa". Or, Unul este definit de Plotin ca fiind o infinită putere creatoare. Pe de altă parte, în Intelect, *puterea* (δύναμις) este identică ca principiu cu Ființa sau cu actualizarea. Numai Aici, *puterea* se desparte

Iar dacă puterile venite de la /întregul inteligibil/ sunt diferite, ca mai slabe și mai întunecate, precum o lumină mai întunecată sosită dintr-o lumină mai strălucitoare, și dacă Ființele sunt unite cu aceste puteri, pentru ca să nu existe vreo putere fără Ființă, atunci mai întâi, în cazul unor astfel de puteri, care au aceeași formă unele în raport cu altele, este necesar să se admită fie că aceeași /putere/ se află pretutindeni, fie că, dacă nu pretutindeni, ea este /măcar/ în toate modurile aceeași, întreagă, nedivizată, precum într-unul și același corp. Iar dacă e așa, pentru ce nu s-ar afla în aceeași condiție în întreg Universul?

Dar dacă lucrurile stau așa[49], /e necesar/ ca fiecare /putere/ să se dividă la nesfârșit, și nici măcar pentru ea însăși nu ar mai fi întreagă, ci va exista o lipsă de putere datorată diviziunii.[50]

Apoi, chiar dacă fiecare putere ar fi în altă parte, ea nu va abandona simțirea laolaltă /cu celelalte/.

Apoi, așa cum reflectarea a ceva (la fel ca și lumina mai slabă), odată despărțită de Arhetipul a cărui imitație este, nu ar mai putea exista, și în general, orice lucru care își are subzistența de la altul, fiind o reflectare a aceluia, nu mai poate subzista dacă este despărțit de acela, *nici aceste puteri nu ar mai putea subzista, plecând de la întreg și fiind despărțite de el.* Iar dacă e așa, locul unde ele există și cu locul de unde au provenit vor fi simultan Acolo, încât iarăși întregul va fi simultan un întreg nedivizat.

10. Iar dacă cineva ar obiecta că nu e necesar ca imaginea cuiva să fie suspendată de Arhetip — căci e cu putință să existe

---

de Ființă și devine *posibilitate* sau *virtualitate.* V. LPIF§G, H,4. V. și V. Schubert, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, München, 1973, p. 54.

[49] Dacă există o diferență între „puterea centrală“ și celelalte „derivate“.

[50] Într-adevăr, dacă „puterea centrală“ este mai puternică, nimic nu le împiedică pe celelalte să se dividă în continuare; și, chiar dacă s-ar susține că fiecare rămâne întreagă în decursul diviziunii, slăbirea lor ar fi inevitabilă, ceea ce ar implica de fapt o pierdere a totalității.

pictura atunci când Arhetipul pe care ea l-a imitat e absent, și că, de asemenea, dacă focul dispare, căldura persistă în obiectul încălzit — /vom răspunde următoarele/:

Mai întâi în ceea ce privește Arhetipul și pictura: dacă cineva s-ar referi la pictura făcută de pictor, vom spune că nu Arhetipul a produs-o, ci pictorul, ea nefiind imaginea /proprie a /Arhetipului, nici dacă cineva s-ar picta pe sine însuși. Căci cel care a pictat nu este corpul pictorului, nici forma imitată /nu a pictat singură/. Trebuie spus că nici măcar pictorul /nu a produs imaginea/, ci așezarea *în acest* mod determinat a culorilor a produs *această* imagine. Producerea imaginii și a picturii nu se face *în sens fundamental*, așa cum se face imaginea din apă, din oglindă sau din umbre — aici /imitațiile/ se produc *în sens fundamental* pornind de la primul Arhetip, pleacă de la el și nu-i cu putință ca imaginile născute să subziste, odată ce au fost separate /de Arhetipul lor/.[51]

În acest fel /filozofii/ vor socoti că și puterile mai slabe sunt născute de către primele puteri.

Acum, în ceea ce privește afirmația despre foc, nu trebuie susținut că, în fapt, imaginea focului este căldura, afară doar dacă nu se spune că și focul se află „în căldură". Dacă vorbim astfel, /căldura care cuprinde focul/ va produce căldura /exterioară/ despărțită de foc.[52] Apoi, chiar dacă nu pe dată, totuși corpul încălzit se răcește, când focul se îndepărtează.

---

[51] În termeni aristotelici, în cazul picturii (și în general al creației artificiale, umane, cauza eficientă (pictorul) și cauza formală (forma imitată) nu coincid. În producerea naturală, dimpotrivă, ele coincid sau nu se lasă deosebite: Arhetipul este el însuși creator. De aceea, Plotin critică interpretarea literală a mitului din *Timaios*, caracteristică platonismului mediu, care îl închipuie pe Demiurgul platonician creînd lumea în timp ce privește la Arhetipurile ideale care sunt Formele. V. LPA§ D. De fapt, pentru Plotin, Demiurgul și cu Formele sunt consubstanțiali: primul este Intelectul văzut ca totalitate, în timp ce Formele sunt Intelecte-părți având puterea întregului.

[52] Se sugerează aici teoria celor două actualizări: prima a Ființei și consubstanțială Ființei, cealaltă provenind din Ființă. Or, căldura exterioară focului este imitație a căldurii consubstanțiale focului.

Iar dacă /acei filozofi/ „ar stinge" aceste puteri, mai întâi vor trebui să afirme că Unul singur este indestructibil, în timp ce Sufletele și Intelectul vor ajunge să fie destructibile. Apoi le vor face pe cele care provin dintr-o /anumită/ Ființă să „se scurgă la vale", deși provin dintr-o Ființă care nu „se scurge la vale".[53] Într-adevăr, dacă Soarele ar sta fix undeva /pe cer/, el ar da aceeași lumină peste aceleași locuri; iar dacă ai spune că nu e aceeași lumină, /ci mereu o alta/, ai da crezare faptului că trupul Soarelui „se scurge la vale". Dar că cele care vin de la El sunt indestructibile și că Sufletele și orice Intelect sunt nemuritoare, s-a spus și în altă parte, mai pe larg.

11. De ce însă, dacă /întregul inteligibil/ este prezent întreg pretutindeni, nu toate lucrurile au parte de întregul inteligibil ? În ce fel *primul* se află Acolo, se mai află /Acolo/ încă și *al doilea* și după acesta *celelalte* <ἄλλα> ? [54] Trebuie răspuns că cel care e prezent e prezent pentru capacitatea primitorului și că ceea-ce-este /ceva/ nu se părăsește pe sine, ceea-ce-este /ceva/, deoarece ceea-este-este /ceva/ se află pretutindeni, dar că e prezent /pentru el/ /numai/ lucrul capabil s-o facă.[55] Și pe cât este posibil, în această măsură /un lucru/ este prezent pentru /inteligibil/, nu legat de un loc, în felul în care ceva transparent este prezent pentru lumină; cât despre lucrul tulbure, pentru el există un alt mod de participare.

---

[53] Plotin insistă : Sufletul individual și Sufletul Universului, Intelectul universal, toate sunt indestructibile și nemuritoare (nu se scurg) și nu se consumă în manifestările lor. Acesta este sensul analogiei cu Soarele.

[54] Pluralul „celelalte" pune o problemă, căci sugerează că în inteligibil ar exista mai multe ipostaze decât cele trei — Unul, Intelectul, Sufletul — ceea ce, de regulă, Plotin neagă formal. V. *infra*, nota 57.

[55] Participarea lucrurilor (inclusiv a Sufletelor individuale) la inteligibil este diferită nu pentru că acesta ar fi prezent într-un loc, și într-altul mai puțin, sau deloc, ci fiindcă lucrurile au capacități diferite de a-l primi. De aici și implicația că efortul personal și dezvoltarea lăuntrică sunt suficiente pentru a ne pune în contact cu divinul, inteligibilul și Unul — concluzie, firește, profund noncreștină și nongnostică.

Iar /inteligibilele sunt/ *cele dintâi, cele din rândul doi*, și *cele din rândul trei* prin ordine, putere și diferențe /conceptuale/; ele nu /se disting/ prin /plasarea în/ locuri /distincte/.[56] Căci nimic nu oprește ca lucruri diferite să se afle laolaltă, după cum e cazul cu Sufletul, Intelectul, și toate științele principale și cele subordonate.[57] De altfel, de la același obiect senzorial, ochiul vede culoarea, în timp ce mirosul simte mireasma, iar celelalte simțuri percep altceva, toate /calitățile senzoriale/ fiind laolaltă și nu separate /așa cum sunt percepute/.

Așadar, acela — /ceea-ce-este ceva/ — este variat și multiplu? Răspund că, *variat fiind, e și simplu, și că, multiplu /fiind/, e și unu. Căci un raționament este unul și multiplu*[58] *și orice realitate este una.* Într-adevăr, diferitul există la el însuși și alteritatea îi aparține și nu ar putea aparține nefiindului. Iar ceea-ce-este /ceva/ aparține unui unu care nu este separat /de ceea-ce-este ceva/, și acolo unde se află ceea-ce-este /ceva/, este prezent pentru el și unul său, iar unul /său/ este, iarăși, la sine însuși. *Căci e cu putință ca /Unul/ să fie prezent fiind și separat /de ceea-ce-este ceva/.*[59]

---

[56] Referința este la un loc platonician, invocat adesea de Plotin pentru a-și fundamenta textual ierarhia celor trei ipostaze — Unul, Intelectul, Sufletul: *Scrisoarea a II-a,* 312e: „Toate se află în jurul Regelui tuturor și în vederea sa sunt toate, și el este cauza tuturor celor frumoase. În jurul celui de-al Doilea se află realitățile de ordinul doi, iar în jurul celui de-al Treilea — realitățile de ordinul trei." V. și LPIF§H,1.

[57] Pentru imaginea științei logico-deductive ca model al LI v. LPIF§H,4. Cf. și Aristotel, *Despre Suflet,* II,1, 412a, unde se face o distincție între știința în sine și realizarea ei în „contemplație"; ambele sunt însă văzute ca stări „în entelechie" — de fapt în actualizare. Probabil că Plotin a dezvoltat aceste idei pentru a contura concepția sa despre Intelect.

[58] Este unul prin nexul său logic care îl unifică și multiplu prin articularea sa.

[59] Pasaj dificil din pricina brevilocvenției sale; dar cred că Plotin vrea să distingă prima ipostază — Unul — care este existența pură, nerelaționată și unitatea absolută, tautologică — de Intelect, care se identifică cu ceea-ce-este ceva — existența relaționată, a cărei unitate este unită cu multiplicitatea.

Într-un fel lucrurile senzoriale sunt prezente pentru realitățile inteligibile — câte dintre ele sunt prezente pentru /inteligibilele/ pentru care ele sunt prezente; într-altfel inteligibilele sunt prezente pentru ele însele. Dat fiind că și într-un fel trupul este prezent pentru Suflet, într-altfel /este prezentă/ știința pentru Suflet, cât și știința pentru știința însăși — fiecare dintre cele două științe aflându-se prezentă /pentru cealaltă/ în același loc /intelectual/. Dar corpul este prezent pentru un alt corp într-alt mod, diferit de /modul prezenței reciproce a inteligibilelor/.

12. Urechea, fiind prezentă, primește și percepe un sunet din aer aflat în multe locuri, cât și vorba din sunet, iar dacă ai pune încă o /ureche/ în spațiul gol intermediar, vorba și sunetul ajung și la aceasta, sau mai bine zis, urechea ajunge la vorbă; iar mulți ochi privesc spre același obiect și toți se umplu de vederea acestuia, chiar dacă obiectul văzut este plasat separat /de ei/, fiindcă /un privitor/ era ochi, un alt /ascultător/— ureche.[60] Tot astfel, ceea ce este capabil să aibă Suflet va avea /Suflet/, un altul — de asemenea, iar un al treilea diferit /va avea Suflet/ de la același /Suflet universal/.

Sunetul este pretutindeni în aer, fără să fie o unitate divizată, ci una întreagă pretutindeni. Și în cazul vederii, dacă, fiind afectat, aerul păstrează forma /corpurilor/, el o posedă fără ca ea să fie divizată: oriunde s-ar plasa vederea, acolo ea posedă forma. Aceasta explicație nu este admisă de toată lumea,[61] dar analogia poate fi făcută pentru a se arăta că participarea se face la una și aceeași /formă/. Dar exemplul cu sunetul este mai limpede, de vreme ce forma /sunetului/ se regăsește întreagă în tot aerul. Căci nu ar putea toată lumea auzi același sunet, fără ca vorba rostită să se afle pretutindeni întreagă și fără ca fiecare ureche să fi primit întregul /sunet/ în mod identic.

Or, dacă nici chiar Aici întregul sunet nu se extinde în întregul aer în așa fel încât o parte a sa să fost unită cu o parte

[60] Pasaj greu inteligibil.
[61] Plotin nu o admite, v. *29*, IV.5,6.

/a aerului/, cât și ca o parte /a sunetului/ să fi fost divizată laolaltă cu o parte /a aerului/, de unde vine neîncrederea că Sufletul nu se extinde ca o /materie/ unică divizată împreună /cu corpurile/, ci el, oriunde ar fi prezent, este prezent și este nedivizat, pretutindeni în întreg? Și când Sufletul ajunge în corpuri, așa cum ar ajunge, se întâmplă ceva analog cu situația sunetului emis în aer; în vreme ce Sufletul anterior întrupării e asemănător cu omul care rostește și urmează să rostească /sunetul/. Într-adevăr, ajungând în corp, /Sufletul/ nu se comportă ca și când s-ar îndepărta de capacitatea de a urma exemplul celui care rostește sunetul, om care, rostindu-l, deopotrivă posedă sunetul și îl dăruie.

De fapt, audiția /sunetelor/ nu este identică cu /condiția Sufletului/ pentru care a fost luată /ca model/; dar există totuși o asemănare sub un anume raport. Trebuie conceput, așadar, ceea ce ține de Suflet, de vreme ce el aparține *celeilalte naturi,* nu ca aflându-se cu o parte a sa în corpuri, iar cu o alta în sine, ci /trebuie gândit/ că el este *în întregul său* în sine, dar și că *se înfățișează* prezent în multiple.

Și iarăși, *un altceva* sosește ca să obțină un Suflet și iarăși îl are, sosit din nevăzut, pe acela care se află și în alte /corpuri/. Și nu era astfel pregătit dinainte pentru ca, stând o parte a Sufletului aici, /corpul/ să sosească la ea, ci ceea ce am spus că a sosit se afla în orice corp în sine și există în sine, chiar dacă *pare* că sosește într-Aici.[62]

Și cum a sosit /Sufletul/? Dacă chiar n-ar fi sosit, dar ar fi văzut acum ca prezent și anume prezent nu fiindcă stă să aștepte corpul care va avea parte de el, ar fi limpede că, fiind Sufletul la sine, este prezent și pentru acest corp. Iar dacă, fiind Sufletul în sine, este prezent pentru corp, /înseamnă/ că, de fapt, *corpul s-a dus în Suflet.* Iar dacă /corpul/ fiind în afara condiției de a fi astfel, s-a îndreptat spre condiția de a fi ast-

[62] Din nou: nu Sufletul sosește în sens propriu în corp, ci corpul își află Sufletul, care se află pretutindeni nedivizat.

fel și a ajuns în *ordinea vieții* <ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ>, și dacă ordinea vieții există în sine însăși, și dacă orice /ordine/ există in sine, fără să fie divizată în massa sa — căci nici nu există massă atunci și cel care s-a dus spre ordinea vieții, nu s-a dus spre o massă corporală.

Iar /corpul/ participă atunci nu la o parte a /întregii ordini/; și chiar dacă un alt /corp/ ar sosi la o astfel de ordine, va participa la întregul ei. Așadar, dacă s-ar considera că /ordinea/ este întreagă în acele corpuri, ea se va afla în chip asemănător /întreagă/ în fiecare dintre ele. Și va fi pretutindeni aceeași /ordine/, una la număr, fără să fie împărțită; ci ea va fi întreagă.

13. De unde, atunci, provine extinderea /Sufletului/ în întreg Cerul și în toate animalele ? De fapt, /Sufletul/ nu este extins /în sens propriu/ ! Ci senzația noastră, prin care, luând notă /de lume/, ne arătăm neîncrezători față de cele spuse aici, ne spune că el se află aici și acolo, în timp ce rațiunea afirmă *că „aici și acolo“ au apărut fără ca Sufletul să fie extins aici și acolo.*[63] Însă întregul corp extins — /mai spune rațiunea/— participă la /Suflet/ care este, el însuși, fără intervale spațiale.

Așadar, dacă ceva va participa la altceva, e limpede că nu va participa la sine însuși, fiindcă /în acest caz/ nu va fi un „participant“, ci va fi el însuși. Prin urmare, este necesar ca, dacă corpul participă la ceva, să nu participe la un corp, de vreme ce deja el posedă un corp.[64]

Corpul, deci, nu va participa la corp, și nici mărimea nu va participa la mărime. Și nici, dacă mărimea existentă anterior va primi un adaos, ea nu va participa la mărime. Căci nu /mărimea/ de doi coți devine de trei coți, ci substratul care avea

[63] Plotin atrage atenția asupra necesității de a nu extrapola datele simțurilor asupra inteligibilului, asupra necesității de a distinge ferm cele două logici — LI și LC — dacă vrem să putem înțelege paradoxurile inteligibilului.

[64] S-ar putea susține, în bună manieră platoniciană, că un corp participă la Corporalitate sau la Forma corpului.

o altă mărime, a căpătat o mărime diferită.[65] În acest sens, cel puțin, /spunem/ că această /cantitate/ de doi /coți/ va fi de trei /coți/.

Dacă, prin urmare, ceea ce este divizat și extins /în spațiu/ va participa până la un anume punct la un gen diferit, sau în întregul său va participa la alt gen, trebuie ca /genul/ la care /corpul/ participă să nu fie nici divizat, nici extins în spațiu și, în general să nu fie o cantitate. Ceea ce urmează să fie prezent pretutindeni pentru corp, trebuie să fie prezent ca un întreg fără părți, dar nu „fără părți“ în sensul de mic. Căci în acest sens, el va rămâne totuși divizibil, și nu se va armoniza cu participantul în totalitatea sa, nici nu va rămâne la fel când acela va crește. Și nu trebuie înțeles nici în sensul că /Sufletul/ ar fi ca un *punct*: căci massa corporală nu este un singur punct, ci există nenumărate puncte în ea, astfel încât și acest /Suflet/ va consta dintr-un număr infinit de puncte, dacă el va exista, și nu va fi un continuu. Astfel încât nici în acest fel /Sufletul/ nu se va armoniza /cu corpul/.[66]

Dacă, așadar, orice massă corporală va avea /Sufletul/ în întregul său, atunci ea îl va avea în toată massa sa.[67]

---

[65] Conform fizicii și metafizicii aristotelice, orice transformare se poate explica prin raportul dintre un substrat (materie) și o formă. Or, nici formele ca atare, nici substraturile nu se pot modifica; ceea ce se modifică sunt asocierile lor. V. Aristotel, *Metafizica Z,* 8. Or, după Plotin, Materia primordială nu are mărime și dimensiune. V. *12*,II.4 și LPIF§H,6.

[66] Dacă am înțelege lipsa de dimensiune a Sufletului în sensul în care înțelegem micimea unui corp, ar trebui să acordăm discontinuitatea cu continuitatea, căci corpurile sunt masse continue. (Trebuie reamintit că, pentru greci, punctul era asimilat unui număr rațional; or, se știa că numerele raționale nu epuizează o linie sau un spațiu continue.)

[67] Principiul panpsihiei: „totul este însuflețit, până în cele mai mici părți“. Raționamentul lui Plotin pare a fi următorul: dacă Sufletul nu poate fi posedat decât ca un întreg, înseamnă că un corp care îl posedă, îl posedă întreg. Or, fiind întreg și nespațializat, Sufletul este

14. Dar, dacă același Suflet se află în fiecare loc în parte, în ce fel este el propriu fiecărei viețuitoare?[68] Și în ce fel un Suflet este bun, iar altul — rău?

Răspund că /Sufletul, unul și același/ este îndestulător pentru fiecare: el conține toate Sufletele /particulare/ și toate Intelectele /particulare/. Căci Sufletul este unul, și iarăși, el este „infinit“ /în sensul de „fără limitări interioare“/ <ἄπειρον>[69]; le are pe toate laolaltă, și iarăși — pe fiecare despărțite; și iarăși le are *nedespărțite în separare*. Cum ar putea fi, într-adevăr, declarat /Sufletul/ „infinit“, decât în acest sens /de lipsit de limite interioare/, în sensul că /Sufletul/ conține laolaltă totul, orice viață, orice Suflet, orice Intelect? Dar fiecare dintre acestea nu este determinat prin limite, de aceea, el este, iarăși, și *unul singur*.

Căci nu era necesar ca Sufletul să aibă o singură viață, ci — indefinit de multe, și iarăși — una singură; iar viața una singură este *una singură în sensul că le are laolaltă pe toate, neîngrămădite într-una singură*, ci ele își află originea dintr-o unitate și rămân acolo de unde au început — sau, mai bine zis, „n-au început“, ci așa au fost întotdeauna. Căci Acolo nimic nu devine. Deci nici nu este divizat /Acolo ceva/, ci *pare* că s-a divizat pentru acela care s-a împărtășit.

Iar Acolo se află „demult“ și „de la început“. Iar devenirea se învecinează cu /întregul inteligibil/ și pare că se atinge și se

---

pretutindeni; deci el va fi prezent ca un întreg, identic în orice massă corporală, oricât de mare sau mică.

[68] Pentru Plotin există Suflet individual, dar acesta este echipotent Sufletului universal. Teoria sa despre parte-Tot reduce opoziția dintre individual și universal la nivelul realităților spirituale și inteligibile.

[69] Plotin dă un sens special termenului care nu înseamnă aici „infinit“ sau „indefinit“, ci lipsit de granițe interioare. Intelectul sau Sufletul este parte-Tot, iar partea nu este separată net de altă parte. V. *infra*. Ne-am permis să traducem astfel termenul. Trebuie reamintit că infinitul și indefinitul ca atare aveau o conotație negativă în întreaga filozofie greacă. Plotin dă un sens nou acestui termen, așa cum el dă un nou sens și noțiunilor de *dynamis* și *energeia*.

atârnă de el. Iar noi — dar *cine* suntem „noi" ? Oare suntem /întregul/ acela, sau ceea ce se învecinează cu el și care devine în timp? Sau înainte de a apărea această devenire, am fost Acolo, fiind alți oameni, și zei unii /dintre noi/, Suflete pure și un Intelect unit cu întreaga Ființă, părți neseparate și netăiate ale inteligibilului, aparținând întregului. *Dar nici măcar acum nu suntem tăiați /de Tot/.*[70] Dar de acel Om s-a apropiat un alt om care voia să existe.[71] Și găsindu-ne pe *noi* — noi nu eram în afara Totului — s-a așezat pe sine în jurul nostru și s-a adăugat pe sine acelui Om care eram pe atunci fiecare dintre noi. E ca atunci când, existând o unică voce și o unică vorbire, fiecare ascultător ațintindu-și urechea din alt loc, ar asculta și ar primi vocea, și s-ar actualiza astfel un proces de ascultare, deoarece el ar avea prezentă activitatea pentru ureche.

Și ne-am născut ambii /oameni/ și nu unul dintre ei, acela care eram noi înainte, și /am ajuns să credem că suntem/ celălalt cumva, tocmai acela pe care l-am adăugat mai târziu, atunci când primul /Om/ este inactiv sau nu este prezent în vreun alt fel.

15. Dar cum a venit spre întâmpinare cel care a venit astfel? Răspund că, de vreme ce exista în el o aptitudine, el a exercitat-o față de obiectul acestei aptitudini. Iar /corpul/ era astfel născut încât să primească un Suflet. Dar el se naște nu ca să primească Sufletul în totalitatea sa, deși Sufletul este prezent în totalitatea sa, dar nu pentru corpul respectiv: după cum și restul animalelor și plantele au atâta /Suflet/, cât pot

---

[70] Cf. vol.1, *6*,IV,8,8 și LIPF§H, 6,4.

[71] Din nou: nu ipostaza superioară se coboară la cea inferioară, ci invers, cea inferioară — corpul — își află un Suflet, accedând astfel la ipostaza superioară. În acest fel, Plotin crede că poate concilia impasibilitatea presupusă a inteligibilului cu necesitatea ca acesta să interacționeze cu materia și corporalul. Firește că ipoteza presupune un fel de „pre-Suflet" al corpului „care voia să existe". Metafora ascultătorului și sunetului confirmă această presupunere. V. și *infra*.

să primească. După cum, atunci când vocea semnifică un sens, unele viețuitoare au parte și de sens laolaltă cu răsunetul vocii, altele — numai de voce și de impactul ei.

Se naște o viețuitoare care are Sufletul prezent pentru ea din Ceea-ce-este /ceva/, Suflet potrivit cu care ea este legată de întregul a Ceea-ce-este /ceva/; e prezent și un corp care nu e gol, nici fără parte de Suflet, *care nici înainte nu zăcea în condiția de a fi fără Suflet*; dar atunci încă mai mult acest corp vine aproape — ca să spunem așa — de aptitudinea sa. El ajunge nu numai corp pur și simplu, ci corp însuflețit și, prin vecinătate, cum ar veni, el culege o urmă a Sufletului, nu o parte a acestuia, ci, ca și când ar sosi o căldură sau o iluminare, se produce în el nașterea dorințelor, a plăcerilor și a durerilor. Și nu era străin /de toate aceste pasiuni/ corpul viețuitoarei născute:

Într-adevăr, Sufletul de origine divină rămâne în pace, potrivit cu caracterul său, și se stabilește în sine; dar trupul, agitat din pricina slăbiciunii, curgând la vale și izbit de loviturile exterioare, mai întâi vociferează către comunitatea viețuitoarelor și își comunică agitația sa întregului /Univers vizibil/.[72] Se întâmplă ca atunci când plebea în neorânduială, cerând hrană sau altceva, de a cărei lipsă suferă, de la adunarea bătrânilor <δημογερόντων> aflați într-o deliberare calmă, ea poate arunca întreaga adunare într-o vânzoleală urâtă. Dar când plebea stă liniștită și primește cuvântul unui om înțelept, /acesta/ așează mulțimea în ordine și măsură, și răul nu izbândește. Iar dacă nu se întâmplă așa, răul învinge, atunci când binele rămâne în tihnă, fiindcă agitația /plebei/ nu a putut primi cuvântul venit de sus și acest fapt este viciul cetății și al adunării. Dar tot acesta este și viciul omului, având el în sine plebea dorințelor, poftelor și temerilor care înving, când un astfel de om se dă pe sine unei astfel de plebe.[73]

---

[72] Aici Plotin pare că atribuie trupului pasiunile și relele pe care le îndură individul. Alteori, ele par a reveni mai degrabă Sufletului, care și-a uitat originea divină și apartenența la Tot.

[73] Cf. *Republica*, 492b, pentru analogia Suflet-Cetate. Este unul dintre puținele cazuri când Plotin pare să se preocupe de o teorie

Dar omul care ar înrobi o asemenea mulțime și ar da fuga spre Omul acela care era el însuși cândva, care trăiește potrivit cu acela, *este* acela și el dă trupului câte dă, /numai/ ca unei alte entități decât sinele său. Un altul însă trăiește când într-un fel, când în celălalt, ajungând amestecat din binele propriu și din răul străin.[74]

16. Dar, dacă natura *aceea* /superioară/ nu ar putea deveni rea și dacă acesta este felul de a fi al Sufletului care se duce în corp și este prezent pentru acesta, în ce chip atunci / se poate înțelege/ coborârea /Sufletului/, aceea din perioade /determinate de ani/, apoi, invers, urcarea sa, pedepsele și condamnările la a intra în corpurile altor animale ?[75]

Noi am acceptat tezele noastre de la aceia care în vechime au filozofat despre Suflet cel mai bine; or, se cuvine să arătăm că teza prezentată acum este în acord cu /teoriile acelor filozofi/, sau cel puțin că nu este în dezacord cu ele.[76]

Or, participarea la *acea natură* nu înseamnă ca ea să meargă în lucrurile de Aici, separându-se de sine, ci ca *această natură de Aici* să ajungă în *aceea* și să participe /la ea/. În acest caz, este limpede că prin ceea ce filozofii respectivi numesc „a veni“ trebuie înțeles faptul că natura corporală este aceea care ajunge Acolo și se împărtășește cu viață și Suflet, și că, în general, „a veni“ nu are sens spațial, ci indică în ce fel este modul acestei comuniuni. Astfel că „a coborî“ — adică „a ajunge în corp“, precum spunem că Sufletul a ajuns în corp, înseamnă că Sufletul

politică a lui Platon; dar și aici, utilizarea locului politic are mai mult valoare de model pentru psihologia individului.

[74] Cf. viața amestecată a „omului democratic“ din *Republica*, 561a-e.

[75] Problema capitală a *temperării* pesimismului platonician din *Phaidon* și *Phaidros* cu relativul optimism din *Timaios*. Cf. 6, IV.8,1. Plotin susține că „urcare“ și „coborâre“ în ceea ce privește Sufletul trebuie înțelese figurat și nu literal.

[76] E vorba bineînțeles mai ales despre Platon care utilizează termeni foarte concreți în ceea ce privește căderea și reîntruparea Sufletului. V. *Phaidros*, 248c-e.

dă ceva din sine corpului, *fără să ajungă proprietatea corpului*; iar faptul de „a pleca“ înseamnă că trupul nu mai are în nici un fel o comuniune cu Sufletul.

Și /mai înseamnă toate acestea/ că există *o ordine* a unei asemenea comuniuni pentru părțile acestui Univers /vizibil/. Dar Sufletul, deoarece, așa-zicând, se află la limita „locului inteligibil“[77], dăruie adesea din sine, dat fiind că se află aproape prin puterea /sa de corp/ și e plasat la distanțe mai mici /de lumea senzorială/, în virtutea legii firii de acest tip.

Dar se spune că o asemenea comuniune /a Sufletului cu corpul/ este un rău și că îndepărtarea /de corp/ este un bine. De ce ? Fiindcă, deși Sufletul nu aparține corpului, totuși, *când se spune* că aparține corpului, Sufletul ajunge cumva parțial, /sosind/ dinspre întreg. Iar activitatea sa nu mai este îndreptată înspre întreg, deși el *este întregul*[78] <καίπερ τοῦ ὅλου οὔσης>, precum dacă *cunoscătorul s-ar referi la o teoremă /particulară/, deși știința sa rămâne întreagă.* Or, binele, pentru cunoscătorul însuși, este să acționeze nu în raport doar cu o parte a științei, ci în raport cu întreaga știință pe care o posedă.[79]

Iar Sufletul, deși aparține întregului Univers inteligibil și *își ascunde* partea în întreg[80], parcă a țâșnit din întreg în parte; în ceea ce e parte el se actualizează pe sine ca fiind parte, ca și când focul în stare să ardă tot, ar fi silit să ardă o mică parte, deși posedă întreaga putere.

Căci Sufletul, când e separat în toate privințele, este individual fără să fie individual; iar când el se desparte, nu prin

---

[77] *Republica*, 509d.

[78] Armstrong traduce: *although it belongs to the whole* ceea ce gramatical este perfect posibil. Dar cred că Plotin insistă asupra relației de echivalență Tot-parte. Altminteri, a spune că Sufletul individual aparține întregului nu ar constitui nimic deosebit; a spune însă, că în pofida, separării sale, el *rămâne întregul* reprezintă o afirmație mult mai puternică.

[79] Pentru comparația relației Tot-parte din LI cu știința și teoremele sale, vezi, LPIF§H,4.

[80] Pentru latența în care se află întregul în parte în inteligibil, latență care de fapt este o actualizare, v. LPIF§H,4.

loc, ci prin activitate devine un individual, este o parte, nu întregul, deși în alt sens el este întregul. Dar când nu poruncește nici unui corp, Sufletul, întreg pe deplin, este parte, *ca să spunem așa*, în latență.[81] Iar faptul de a ajunge la Hades <ἐν ’Αιδου>, dacă se referă la domeniul invizibilului <ἐν τῷ ἀιδεῖ>[82], este înțeles /de filozofii respectivi/ în sensul că Sufletul ajunge separat /de corp/.

Iar dacă /ei au în vedere/ un loc mai rău, ce e de mirare? Chiar și acum, se spune despre Suflet că se află acolo și în locul unde se află și corpul nostru. Dar când corpul nu mai există? Sau dacă *fantoma* <εἴδωλον> /Sufletului/ nu ar fi trasă în afara sa, cum să nu fie /Sufletul/ acolo, unde se află fantoma sa? Iar dacă filozofia l-ar desface întru totul /de corp/, și s-ar duce doar fantoma spre locul inferior, Sufletul, purificat, s-ar afla în locul inteligibil, fără ca nimic să-i fie luat. *Fantoma* se naște astfel pornind de la un astfel de proces.[83]

Dar când Sufletul, ca să zicem așa, ar arunca o văpaie spre sine, înclinându-se înspre partea /cea bună/, atunci el se adună spre întreg; el nu se actualizează /dintr-o virtualitate/, nici nu poate să piară.[84] Despre aceste chestiuni, am vorbit. Iar noi, reluând discuția de la început, să spunem ce urmează:

(*23*, VI.5)

1. O opinie comună afirmă că faptul de *a fi unul și același pretutindeni ca număr* înseamnă a fi simultan întreg — aceasta /se vede/ atunci când toată lumea cu de la sine putere afir-

---

[81] V. LPIF§G și H,4.

[82] Joc de cuvinte bazat pe asemănarea de pronunție dintre Hades și „aides“ (invizibil).

[83] Așadar, susține Plotin, nu Sufletul propriu-zis suferă pedepsele în Infern, ci un fel de umbră a sa, o *fantomă*, ca acelea ale eroilor despre care vorbește Homer în *Odiseea*, XI.

[84] Critică implicită a lui Aristotel, care în *Despre Suflet*, consideră, cum se știe, Sufletul drept *forma* (adică actualizarea sau „entelechia“) corpului, văzut ca materie. Ca atare, cu excepția *intelectului*, el este pieritor. Bineînțeles că opinia lui Platon este diferită.

mă despre zeul din fiecare dintre noi că el este unul și același.[85] Iar dacă nu le-ai cere modalitatea /acestei prezențe/ și nici n-ai vrea să le examinezi opinia cu argumente, așa ar considera ei și, acționând în baza acestei opinii, și-ar afla pacea ținându-se îndreptați strâns cumva spre *„unul și același“* și n-ar mai dori să se separe de această unitate. Și /acesta/ este cel mai sigur principiu al tuturor, care — după cum îl pronunță Sufletele noastre — nu este o concluzie extrasă în baza /analizei/ cazurilor individuale, ci el vine înaintea tuturor cazurilor individuale și /chiar/ înaintea acelei /opinii/ care susține și afirmă că *toate aspiră la Bine*.[86]

Astfel /teza noastră/ s-ar dovedi adevărată, dacă toate lucrurile s-ar grăbi spre Unu și ar fi Unu și dacă aspirația /spre Bine/ ar fi spre unitate.[87] Căci Unul acesta, ieșind înainte spre *cealaltă natură,* pe cât îi este cu putință să iasă înainte, ar deveni o multiplicitate și, cumva, chiar ar fi /așa ceva/; dar natura primordială și aspirația spre Bine — aspirația spre sine însuși — conduce spre Unul autentic, și la El se grăbește orice natură, la sine însăși.[88] Căci acesta este Binele pentru această unică

---

[85] Recursul lui Plotin nu poate fi atât la opinia comună în general, cum crede Armstrong (PA, vol. 6, p. 326, nota 1), cât la opinia comună printre filozofi, și mai ales platonicieni sau neopitagoricieni, cu care, de altminteri, el se află în dialog.

[86] Plotin, în fapt, identifică această opinie comună și relativ vagă cu Postulatul principiului unic: dacă „zeul“ e unul și același pretutindeni, simultan și în întregul său înseamnă că el este Principiul unic al realității. V. LPIF§H,5. Cât despre teza că „toate aspiră la Bine“, ea este fundamentală la Aristotel, care identifică binele cu scopul sau „rațiunea finală“ și Binele suprem cu Dumnezeu, care este obiectul aspirației universale, v. *Metafizica,* Λ, 7.

[87] Una dintre tezele fundamentale ale lui Plotin este identificarea Binelui „care este mai presus de Ființă“ de la Platon (*Republica,* 509b) cu Unul.

[88] Plotin evocă succint cele două procese simetrice: *procesia* din Unu și *reconversia* la Unu. Faptul că orice lucru, revenind la Unu, revine la sine, nu este o contradicție: Unul este fundamentul oricărui lucru și redescoperirea Unului în sine, este actul principal al reconversiei. V. LPIF§H,3.

natură: a aparține de ea însăși și a fi ea însăși. Aceasta înseamnă /ca ea/ să fie una singură. În acest sens, se spune pe drept că Binele /îi/ este propriu.

De aceea nici nu trebuie căutat /Binele/ în afară; căci unde ar putea fi, odată căzut în afara Realității autentice <ἔξω τοῦ ὄντος> ? Sau în ce fel l-ai putea afla în ceea ce nu are Realitate autentică ? Or, e limpede că în Realitatea autentică nu există lucrul fără Realitate autentică. Iar dacă Acela există în Realitatea autentică, El ar fi în sine pentru fiecare individual. *Nu ne-am rupt, prin urmare, de Realitatea autentică,* ci suntem în ea, și nici ea nu /s-a rupt/ de noi. *Căci toate realitățile sunt unu.*

2. Încercând un raționament să examineze spusele acestea, el nu poate fi unitar, ci ceva divizat: el ia spre examinare natura corpurilor și își stabilește acolo principiile, le separă natura, considerând-o în acest fel /divizibilă /. Și el nu se încrede în unitatea ei, dat fiind că nu și-a pornit cercetarea din principiile proprii.[89]

Noi însă trebuie să considerăm *principiile proprii* pentru convingere, atunci când ne referim la argumentul despre Unu și despre Realitatea autentică în orice privință. Acestea sunt /principiile/ inteligibile, proprii inteligibilelor și care țin de natura autentică.

Există pe de-o parte ceea ce este transportat și primește toate transformările și este [mereu] divizat în fiecare loc — ceea ce s-ar cuveni să numim „devenire", și nu „Ființă"; pe de altă parte, există Ceea-ce-este /ceva/ de-a pururea, fiind mereu la fel sub aceleași raporturi, nici născându-se, nici pierind, fără să știe nici de spațiu, nici de loc, nici de susținere, fără să iasă de undeva, fără să intre undeva, ci rămânând în sine însuși. De

---

[89] Plotin vrea să arate de ce teoria sa despre LI pare paradoxală și convinge cu dificultate: motivul este că se ia drept model felul în care se manifestă lucrurile corporale (LC) și că acest model este extrapolat asupra inteligibilului. Procedură nelegitimă, deoarece se bazează pe principii *improprii.*

aceea, vorbind despre realitățile senzoriale, ai putea raționa în mod verosimil pornind de la *acea natură* /senzorială/ și de la cele apreciate în legătură cu ea, făcând raționamente verosimile.

Dar când ai vorbi despre realitățile inteligibile, concepând natura Ființei în legătură cu care tratezi principiile raționamentelor, ai proceda cu dreptate, dacă n-ai trece mai departe către cealaltă natură /corporală/, ca și când ai fi uituc, ci ai cugeta la aceea /natură inteligibilă/, plasându-te sub ea însăși. Asta, fiindcă pretutindeni „ce-este"-le (esența) este principiul și se spune că multitudinea atributelor este cunoscută pentru cei care au definit-o cum trebuie. Atunci când toate cele se regăsesc în „ce este", cu atât mai mult trebuie să se țină cont de esență în aceste situații, spre ea trebuie privit și la ea trebuie re(a)duse toate /atributele/.

3. Dacă, așadar, acest Ceea-ce-este /ceva/ în mod autentic (ori Realitate autentică) este /mereu/ la fel și nu iese din el însuși, dacă nu există devenire în ceea ce-l privește și nici nu poate fi considerat a se afla într-un loc, este necesar ca el, fiind de-a pururea în acest fel, să stea cu sine și să nu se îndepărteze de sine, și nici ca o parte a sa să fie aici, în timp ce o alta — dincolo, și nici ca ceva să iasă din el. Căci /altminteri/ ar putea fi mereu într-un alt loc și în general, s-ar afla într-un subiect, și nu în sine însuși, și nu ar fi lipsit de orice afectare.

Fiindcă el ar fi afectat /în vreun fel/, dacă s-ar afla într-un subiect. Iar dacă va fi într-un /subiect/ neafectabil, atunci nu se va afla în nimic altceva. Dacă, deci, nedespărțindu-se de sine, nici împărțindu-se, nici schimbându-se în nici un fel, el ar fi în multiplu unul singur, întreg simultan, stând cu sine, identic cu sine pretutindeni, atunci /Totul inteligibil/ ar avea trăsătura de a se afla în multiplu. *Aceasta înseamnă că, fiind la sine, el nu este la sine.*[90]

---

[90] Una dintre tipicele expresii oximoronice ale lui Plotin, prin care acesta caută să explice, în măsura posibilului, natura Intelectului, ca aici, sau a Unului. V. LPIF§G.

Rămâne, prin urmare, să spunem că el nu se află în nici un alt /subiect/, dar că celelalte lucruri participă la el, câte sunt capabile să fie prezente pentru el și în măsura în care sunt capabile să fie prezente.

Este, deci, necesar fie să eliminăm acele ipoteze /de dinainte/ și acele principii /transcendente/, afirmând că nu există o asemenea natură, fie, dacă așa ceva este cu neputință și dacă e neapărat să existe o astfel de natură și Ființă, trebuie admis de la început că unul și același ca număr, fiind nedivizat, ci întreg, nu se desparte de nimic dintre celelalte care sunt în afara sa, n-are nevoie de nici o curgere în afară, iar aceasta nu se datorește faptului că ar pleca unele părți de la el, nici prin aceea că /deși/ el ar sta în sine întreg, altceva, provenit de la el, după ce l-ar părăsi, ar sosi la multiple în multe feluri. Căci în felul acesta el va fi într-un loc, iar ceea ce provine din el — într-altul; și atunci el va avea un loc despărțit de cele care provin din el.

Și iarăși, în privința celor /provenite de la El, se pune întrebarea/ dacă fiecare este un întreg, sau o parte: [91] dacă este o parte, atunci ea nu va putea conserva natura întregului, ceea ce s-a spus. Iar dacă fiecare este un întreg, fie pe fiecare îl vom diviza în părți egale cu corpul în care se află, fie vom consimți că același întreg poate fi întreg pretutindeni. Prin urmare, acest argument pornind de la lucrul însuși și de la Ființa /sa/ nu trage după sine nimic străin, provenit din cealaltă natură /aceea senzorială/.

4. Iată, dacă vrei, și acest argument: negăm că zeul se află ba undeva, ba nu se află acolo. Căci este vrednic să se spună de către toți oamenii care au noțiunea zeilor — și nu numai despre acela /Zeul suprem/, dar despre toți zeii — că ei sunt prezenți pretutindeni, iar argumentul afirmă că lucrurile trebuie astfel considerate. Iar dacă zeul se află pretutindeni, nu e cu putință să fie divizat. Căci / în acest caz/ el nu ar mai putea fi pretutindeni, ci fiecare parte a sa se va afla — una aici, alta

[91] Este vorba despre Sufletele individuale care provin din Sufletul universal, dar, totodată, sunt și identice cu Sufletul universal.

dincolo — iar el nu va mai fi unul singur, ca și când o mărime ar fi tăiată într-o multiplicitate de părți. El va fi pieritor și toate părțile nu vor mai constitui acel întreg. În plus, el va fi și un corp.

Iar dacă toate acestea sunt imposibilități, iarăși s-ar arăta la lumină neîncrederea sădită în orice natură omenească, care pe de-o parte crede în zei, /dar/ nu consideră că același /inteligibil/ este întreg simultan și pretutindeni.

Și iarăși, dacă spunem că *acea natură* este fără margini — căci nu este limitată — ce altceva înseamnă aceasta decât că nu are nici o lipsă ? Dar dacă nu are vreo lipsă, /ce altceva înseamnă aceasta decât/ că ea este prezentă pentru fiecare lucru ? Căci dacă nu ar fi în stare să fie prezentă, va avea o lipsă și se va afla acolo unde nu /se află lucrul respectiv/.

Și chiar dacă am spune că /Realitatea autentică este/ altceva, venind după Unul însuși[92], ea stă împreună cu El; ceea ce vine după El stă pe lângă El, se îndreaptă spre El și, precum o odraslă a Lui, stă lipită de El, astfel încât ceea ce are parte de ceea ce vine după El, se împărtășește și de la El. Căci de vreme ce există mai multe inteligibile — *de ordinul întâi, doi și trei* — ancorate precum *o singură sferă de centrul său unic*, fără să fie separate de intervale, ci toate fiind laolaltă cu ele însele, acolo unde ar fi prezente realitățile de ordinul trei, sunt prezente și cele de ordinul doi și cele de ordinul întâi.[93]

---

[92] Este pentru prima dată în acest tratat când Plotin distinge clar între Unul în sine și unul-multiplu, echivalent Intelectului, lui ceea-ce-este ceva sau, cum mai traducem noi, Realității autentice. Până în acest punct el a tratat LI în bloc, ca aplicabilă tuturor celor trei ipostaze superioare — Unul, unul-multiplu și unul și multiplu (Sufletul).

[93] Pasaj esențial care rezumă câteva puncte importante ale doctrinei lui Plotin despre cele trei ipostaze: mai întâi se evocă ades citatul pasaj din *Scrisoarea a II-a*, 312e, atribuit lui Platon; se arată că ipostazele sunt distincte, fără să fie separate între ele, așadar este subliniată temperarea dintre continuitate și discontinuitate. În fine, reapare imaginea sferei și a centrului, care va fi dezvoltată pe larg în capitolul următor.

5. În vederea clarității, argumentul nostru, când de mai multe ori a evocat razele numeroase /ale sferei/ desprinse dintr-un singur centru, a vrut să conducă spre înțelegerea nașterii multiplicității /din unitate/. Trebuie însă ca noi, fiind cu băgare de seamă /la o astfel de imagine/, să spunem că așa-numitele multiple au fost „toate laolaltă“[94], după cum și acolo, în cazul cercului, razele nu pot fi luate ca fiind separate, căci ele /toate formează/ un singur plan. Dar acolo nici față de plan nu există vreun interval, ci puterile și Ființele sunt nedistanțate, și toate /razele/ în raport cu centrele /lor de origine/ ar putea fi considerate ca unite laolaltă *într-un singur centru*, de parcă limitele lor, care stau la centru, ar lăsa să le plece razele, atunci când toate sunt, în fapt, o unitate.

Și iarăși, dacă ai adăuga /cu mintea/ razele care se ating din afară de centrele lor pe care fiecare rază le-a părăsit, fiecare centru va rămâne netăiat de unicul prim centru; pe de altă parte, *deși ele rămân laolaltă cu acela, /se va vedea că ele/ sunt, pe de altă parte, și o individualitate*. Și ele /centrele/ sunt tot atâtea câte sunt razele cărora ele s-au dat pe sine ca să fie limitele acelora, încât limitele se înfățișează tot atât de multe câte sunt razele de care ele se ating, dar ele toate laolaltă sunt unul singur.

Iar dacă am asemuit toate inteligibilele cu mai multe centre care sunt readuse și unite într-un unic centru, dar care se înfățișează ca o multiplicitate din pricina razelor, fără ca razele să le fi generat, ci /doar/ prezentându-le, razele ne pot oferi un folos în momentul de față — anume a fi ceva similar cu lucrurile /senzoriale/ de care *natura inteligibilă* se atinge, ea părând a fi prezentă ca multiplicitate și în multe locuri.[95]

---

[94] Aceasta era teza lui Anaxagoras și la ea face referință Aristotel în *Met.*, 989a, 68; 1057b, 330; 1069b, 382.

[95] Așadar: razele sunt echivalentul lucrurilor senzoriale; limitele lor (centrele imaginare) sunt domeniul Intelectului și al Ființei, unde toate sunt laolaltă, iar centrul unic este Unul, aflat mai presus de Ființă. Pentru frecventa metaforă plotiniană a cercurilor și razelor, vezi și LPIF§ H,2,3.

6. *Inteligibilele, deși sunt multiple, sunt unul; și deși sunt unul, prin nesfârșitul naturii lor, sunt multiple*, și sunt multiple într-unul singur și unul peste multiple, fiind toate laolaltă. Și ele acționează spre întreg împreună cu întregul; și acționează spre parte din nou împreună cu întregul. Și partea primește la sine primul efect al acțiunii, ca propriu părții, dar ea dă urmare întregului. E ca atunci când Omul în sine, mergând într-un om anume, ar deveni un oarecare om /individual/, fiind pe de altă parte și Omul în sine. Iar omul din Materie, provenit de la Omul unic, Omul-Formă, produce mulți oameni, și există unul singur, același, în mulți în acest fel, fiindcă există ceva unic parcă întipărit ca în ceară — el însuși în cei mulți. Dar Omul în sine și individualul /inteligibil/ în sine și întregul Univers /inteligibil/ nu se află în multiplu în acest fel /precum forma întipărită în ceară/, ci multiplele se află în el, sau mai curând în jurul lui. Căci într-un fel albul se află pretutindeni /într-un corp alb/, și într-alt fel același Suflet individual se află în orice parte a corpului. În acest fel din urmă fel și Ceea-ce-este /ceva/ se află pretutindeni.

7. Ceea ce ne aparține și „noi înșine“[96] sunt re(a)duse la Ceea-ce-este /ceva/; apoi urcăm către Unu și către primul care provine de la El. Noi gândim inteligibilele, fără să avem imitații și întipăriri ale lor. Iar dacă nu avem imitațiile, suntem inteligibilele.[97]

Dacă, prin urmare, avem parte de *știința cea adevărată*[98], suntem inteligibilele, fără să le aducem pe ele în noi, *ci noi suntem în ele*. Deoarece și ceilalți toți, nu numai noi, sunt *ele*, noi

[96] Adică partea rațională a Sufletului.

[97] Pentru gândirea inteligibilului fără „imitații“ ajutătoare, prin *dialectică:* vezi *Republica*, c-d. Pe de altă parte, Plotin aplică principiul său epistemologic combinat cu principiul asemănării unilaterale: cunoaștem un lucru în măsura în care ne asemănăm cu el, chiar ne identificăm cu el.

[98] Este vorba despre *dialectică*, v. vol.1, *20*,I.3: „Despre dialectică“.

toți și toate suntem *ele*. Laolaltă așadar fiind împreună cu toții și cu toate, noi suntem *acelea. /Fiind/ toate lucrurile, așadar, noi suntem unul.* Privind însă în afară în raport cu locul de unde depindem, ignorăm că suntem unul, precum măștile care în afară au multe /chipuri/, dar în interior au un singur cap. Iar dacă cineva ar putea să se răsucească /spre interior/ fie de la sine putere, fie având norocul să fie tras de însăși zeița Atena[99], îl va vedea pe zeu, pe sine și Totul. La început, le va vedea nu ca pe Tot, apoi, neavând unde să se așeze, va distinge până la ce punct se extinde el însuși, și, renunțând să se delimiteze pe sine de Ceea-ce-este /ceva/ în întregul său, va ajunge la totul Tot, fără să iasă înainte în vreun loc, ci rămânând Acolo unde șade Totul.

8. Eu unul cred că, dacă ai cerceta participarea Materiei la Forme, ai ajunge mai degrabă să ai încredere în cele spuse mai înainte și nu le-ai mai privi cu neîncredere ca fiind imposibile și nu ai mai ajunge în încurcătură. Căci este verosimil, ba chiar necesar, cred, ca iluminarea /Formelor/ să ajungă la Materie de undeva de sus, fără ca Formele să fie separate și de asemenea ca Materia să fie departe /de ele/.[100]

Dar să nu rămână aceasta o vorbă goală! Ce ar putea reprezenta în acest caz „departe“ și „separat“ ? Și iarăși povestea despre iluminarea /Formelor asupra Materiei/ nu ar fi lucrul imposibil de explicat și cel mai dificil, ci numai să fie expus în modul cel mai la îndemână, fiind prezentat prin exemple! Însă dacă spunem „iluminare“ în acel caz, nu vom vorbi în felul în care ne referim la iluminările din domeniul senzorial. Ci, fiindcă lucrurile din Materie sunt imagini, Formele au rangul de modele, iar iluminarea /în domeniul senzorial/ este astfel încât să țină lucrul iluminat separat — astfel vorbim.

[99] *Iliada*, I, 197-8.

[100] Plotin respinge aici interpretarea aristoteliciană a teoriei Formelor a lui Platon: Aristotel îi reproșa lui Platon că a considerat Formele în separare de materie.V. *Met.*, p. 83, nota 48.

Dar trebuie ca cei care vorbesc mai precis să nu presupună în acest sens că Forma este separată *ca loc*, și că apoi, precum în apă /un chip/, Forma se vede /oglindită/ în Materie; ei trebuie să admită că *Materia de pretutindeni parcă se atinge și iarăși nu se atinge de Formă*, și că, în totalitatea ei, posedă /formă imanentă/ din partea Formei /transcendente/, atât cât poate primi, prin apropierea de ea, neexistând nimic intermediar, fără ca Forma să străbată și să pătrundă întreaga Materie, ci ea — Forma — rămâne în sine însăși.[101]

Căci dacă Forma nu se află în Materie, precum /Forma/ focului — argumentul nostru să presupună că Materia constituie substratul elementelor — *Focul în sine neajungând el însuși în Materie, va furniza forma imanentă a focului în întreaga Materie înflăcărată.* Așadar, primul foc imanent să subziste ca o massă mare.

Același argument se potrivește și celorlalte zise elemente. Dacă, prin urmare, acel unu, Focul-Formă, în măsura în care este Formă[102], este văzut în toate lucrurile oferind o imagine a sa fără să fie separat spațial, el nu va oferi /această imagine/ precum o face iluminarea vizibilă. Într-adevăr, întreg acest foc din senzație se va afla undeva, într-un loc [oriunde ar fi], dacă el în întregul său ar fi o multiplicitate, în timp ce Forma sa însăși nu ar sta într-un loc; el / Focul însuși/ generează locurile de la sine, dat fiind că era necesar ca identicul /Forma/, devenit multiplicitate, să fugă de la sine, pentru ca să fie astfel multiplu și să participe de multe ori la /Forma/ identică.

Iar Forma, care nu se împrăștie, nu a dat nimic din sine Materiei, și nu poate, fiind una, să nu dea formă prin *unul* său

[101] Materia /primordială/ este, la Plotin, mai prejos de Ființă și de ceea-ce-este /ceva/. V. *12*,II.4 și LPIF§H,7; de aceea, ea se atinge și nu se atinge de Formă, iar Forma, în sens propriu, nu străbate Materia. Plotin respinge comparația cu oglinda (pe care o va accepta alteori) pentru a nu se înțelege că Forma este separată de Materie spațial și că Materia participă la Formă numai într-o porțiune a ei.

[102] Textul este, pentru mai multe rânduri din acest punct, foarte corupt și cu multe conjecturi. Am urmat conjectura H-S,2 și AP.

celei care nu este unu,[103] și să nu fie prezentă pentru orice parte a /Materiei/, în acest sens că nu printr-o parte a ei /a Formei/ să dea formă unui lucru, printr-o altă parte — unui alt lucru, *ci ea dă formă fiecărui lucru și totalității lucrurilor prin toate părțile ei.* Căci este ridicol a introduce faptul că există multe Forme ale focului, pentru ca fiecare foc /concret/ să fie format de o altă Formă particulară. În acest fel, Formele vor fi nesfârșite.

Apoi, cum vei diviza /focurile/ senzoriale, dacă Focul este *un* continuu?[104] Iar dacă am adăuga materiei acesteia un alt Foc, când vrem să facem /focul concret/ mai mare, trebuie spus că aceeași Formă, și nu o altă Formă, va produce aceleași lucruri din nou, în raport cu acea parte a Materiei.

9. Iar dacă cineva ar vrea să aducă cu mintea toate numitele „elemente" deja existente la o unică formă sferică[105], trebuie spus că nu o mulțime de /zei/ produce sfera parte de parte, fiecare divizând-o într-alt fel pentru sine pentru a obține o parte din, ci cauza unică a creației produce prin întregul său, fără ca fiecare parte să creeze un alt /element/.

Și iarăși, astfel ar exista mulți /zei/, dacă nu ai readuce creația la un unu indivizbil, sau mai curând, dacă nu ar exista un unu indivizbil, creator al sferei, fără ca el, creatorul, să se disperseze în sfera /elementelor/, ci întreaga sferă ar atârna de creatorul ei. Și *una și aceeași viață* ține sfera, fiind sfera însăși plasată într-o singură viață. Iar toate cele aflate în sferă se /reduc/ la

---

[103] Materia este complet lipsită de unitate, ea nu-l conține pe unu, și deci nu conține nici Binele; de aceea, ea nu devine Formă, ca la Aristotel, ci se păstrează întotdeauna cumva separată de Formă.

[104] Adică este ca o culoare, sau ca „ziua", cum se sugerează în *Parmenide*, identică în toate părțile ei. Ideea este că fiecare foc /concret/ trebuie să fie distinct de celelalte, ceea ce nu s-ar realiza în acest fel.

[105] Așa făcuse Empedocle. Dar multe asemenea doctrine vechi, fuseseră reluate de stoici. Ideea lui Plotin este că elementele nu sunt ontologic originare, ci există un creator al lor.

o singură viață. Și toate Sufletele sunt unul singur, dar în sensul că, pe de altă parte, acest /unic Suflet este/ *fără granițe /interioare/*.

De aceea, unii /filozofi/ au numit natura Sufletului *număr*, alții — „o rațiune <λόγος> care se sporește pe sine însăși“[106], reprezentându-și probabil cu aceasta faptul că el nu duce lipsă de nimic și că, rămânând ceea ce este, ajunge la toate lucrurile. Și chiar dacă Universul ar fi mai mare, puterea /Sufletului/ tot nu ar avea vreo lipsă, astfel ca să nu mai ajungă iarăși în toate /părțile Universului/, sau mai degrabă, pentru ca acest /Univers/ să nu se afle în întregul Suflet. Prin urmare, trebuie înțeles expresia „se sporește pe sine“ nu în sensul literal, ci în sensul că Sufletul care e unul singur, nu are nici o lipsă, încât să nu fie pretutindeni. Într-adevăr, *unul* Sufletului este în așa fel încât să nu poată fi măsurat cantitativ. Această proprietate aparține altei naturi care înșeală asupra *unului* /său/ și care este reprezentată ca fiind una prin participare.

Dar *unul* autentic nu este nici un *unu* compus din mai multe părți, încât, atunci când o parte i-ar fi luată, acel *unu întreg* să piară. Nici nu este străbătut de granițe interioare, pentru ca, în cazul când nu se potrivesc cu el celelalte /lucruri/, el să fie mai mic decât acelea care ar fi mai mari /ca el/, sau să fie sfâșiat vrând să ajungă la toate, și pentru ca să fie prezent nu în întregul său tuturor, ci cu părți ale lui pentru părțile acelor lucruri. Și vorba aceea /privitoare la „sporire“/ ignoră *unde pe pământ* se află /un asemenea *unu*/, care nu poate să se îndrepte spre o unică constituire, dat fiind că este sfâșiat față de sine însuși.

Iar dacă va fi autentic un astfel de *unu*, despre care se poate predica *unul* ca despre o Ființă, el trebuie să fie reprezentat într-un anume sens ca posedând natura contrară sieși, cea a multiplului, în latență, dar prin aceea că nu posedă multiplicitatea din afară, ci de la sine și din sine, el /trebuie reprezentat

[106] Referirea cea dintâi este la Xenocrates, al treilea conducător al Academiei și, cea de-a doua, la Heraclit, dar poate și la stoici care reluaseră doctrina „logos“-ului

ca/ un *unu* veritabil[107]; și trebuie conceput ca avându-l în unu și pe *a fi* /ceva/, și ca nelimitat și multiplu. Astfel fiind, el apare pretutindeni ca un întreg, fiind o singură rațiune formatoare care se cuprinde pe sine, iar rațiunea care se cuprinde pe sine, nu se desparte de sine nicăieri, ci se află în sine pretutindeni.

Și în acest fel, nu este posibil ca /acest unu/ să se separe de altceva sub raport spațial. Căci el exista înaintea tuturor lucrurilor situate în spațiu și nu avea deloc nevoie de ele, ci acelea — de el, pentru ca să fie întemeiate. Dar odată ce au fost întemeiate, aceste lucruri nu l-au îndepărtat pe el de temeiul său aflat în sine. Fiindcă, odată mișcat din loc acest temei, ele ar fi pierit, de vreme ce fundamentul lor ar fi pierit ca și ceea ce le dă tărie; însă, invers, /unul/ acesta /Intelectul/ nu ar fi fost atât de lipsit de intelect, încât, îndepărtând acel temei, să se sfâșie pe sine, și, fiind păstrat în sine, să se dea pe sine unui loc spațial incert, care are nevoie chiar de acest unu pentru a se păstra.

10. Plin de înțelepciune, unul-/Intelect/ rămâne, așadar, în sine și nu ar putea ajunge în altceva. Dar celelalte lucruri depind și atârnă de el, de parcă ar fi descoperit, prin dorul lor /după el/, unde se află. Și acest /dor/ este *Eros cel ce așteaptă la porți*, care întotdeauna e prezent sosind din afară și care aspiră la frumusețe și care e mulțumit dacă în acest fel ar putea să se împărtășească /din ea/.[108] De fapt, chiar și îndrăgostitul din lumea senzorială se găsește în această stare /de dor/, nu când primește frumusețea, ci când este pregătit <παρακείμενος> /s-o primească/. El, așadar, rămâne în sine, iar îndrăgostiții de unu-/Intelect/, iubindu-l pe el în întregul său, îl posedă întreg în acest fel, când îl posedă. Căci ceea ce este iubit este întregul.

[107] Este desigur vorba despre *unul-multiplu* al Intelectului și Ființei, sau despre *unul și multiplul* Sufletului.

[108] *Banchetul*, 203d. Platon îl descrie pe Eros, fiul Penici (Sărăcia) și al lui Poros („Răzbătătorul“, cum a tradus Petru Creția) ca „dormind în fața porților“. Se folosea termenul pentru amanții pasionați care dormeau pe pragul iubitei.

Cum de nu ar ajunge acesta pentru toți, atunci când stă locului? Deoarece ajunge pentru că stă locului, și e frumos fiindcă este întreg pentru toți! Iată de ce /s-a spus că/ „a gândi este comun“[109] — nu o parte a sa aici, alta — dincolo /sunt comune/. Căci ar fi ridicol așa ceva și va însemna că gândirea are nevoie de un loc în spațiu. Iar gândirea nu trebuie înțeleasă în sensul în care este înțeles „albul“: într-adevăr, „a gândi“ nu aparține unui corp, ci, dacă participăm în mod autentic la „a gândi“, acesta trebuie să fie unul singur, același, în întregul său unit cu sine.

Și astfel, nu luăm de Acolo părți ale lui, nici /nu iau/ eu un întreg, un /alt/ întreg iei și tu, încât fiecare /dintre cele două întreguri/ să fie rupt de celălalt. Imită acest proces adunările populare și orice reuniune a celor care se adună ca să obțină o unitate de gândire: fiecare individ luat separat are o gândire slabă; dar contribuind la unitate orice om din reuniune și printr-o reală înțelegere, el generează gândirea și o descoperă. Căci ce va opri ca un intelect să nu fie despărțit de un alt /intelect/ în aceeași chestiune? *Dar deși /intelectele noastre/ sunt laolaltă, noi nu credem că sunt laolaltă.*

E ca și când cineva, când atinge cu mai multe degete /pe rând/ același obiect, s-ar gândi că atinge mereu un alt obiect, sau tot respectivul om, fără să se uite, ar crede că atinge corzi diferite ciupind aceeași coardă. Or, e necesar să ne gândim la felul în care ne atingem de Bine cu Sufletele. Căci /în acest caz/ eu nu mă ating de un lucru, iar tu de un altul, ci /toți/ — de același. Și nici nu mă ating de același lucru, dar în condițiile în care la mine să ajungă un curent de Acolo, iar un alt curent să ajungă la tine, încât o parte să rămână Acolo sus, iar altele, provenind de la el, să fie Aici.

Și *dătătorul* le dă celor care iau, pentru ca ele să ia în mod autentic; și le dă nu străinilor, ci alor săi, deoarece dăruirea intelectuală nu este ca *un alai care pleacă dintr-un loc într-altul*

---

[109] Heraclit, Diels-Kranz, fr. B113.

<πόμπιος>[110]. De fapt, și la corpurile distanțate între ele spațial transmiterea unuia este înrudită /cu transmiterea/ altuia, iar transmiterea și crearea conduc în același /punct/. Iar corpul întregului Univers produce și suportă /totul/ în sine și nimic /corporal/ nu-i sosește din afară. Or, dacă în cazul corpului de la natură nu există nimic sosit din afară, ca și când ar fugi de sine, cum să existe un „în afară“ la un lucru care nu e separat /spațial/ ?

Fiind prin urmare în același /Univers inteligibil/, vedem Binele și ne atingem de El, fiind laolaltă cu inteligibilele noastre.

Și Acolo este în mult mai mare măsură un singur Univers /decât Aici/ ! Sau /altminteri/ vor exista două Universuri senzoriale, divizate în mod asemănător, iar sfera inteligibilă, dacă formează o unitate în acest sens, /va fi/ precum această /sferă vizibilă/.[111] Astfel încât /sfera inteligibilă și cea vizibilă/ se vor deosebi prin aceea că /aceea inteligibilă/ va fi mai ridicolă, dacă pentru una dintre sfere în mod necesar revine massa materială și este în domeniul probabilului, pe câtă vreme cealaltă /cea inteligibilă/, deși nu are nevoie de nimic, se va trage pe sine în afară și se va desprinde de sine.

Și ce poate opri /inteligibilul să se îndrepte/ spre unu ? Căci, în cazul lui, un lucru nu-l împinge pe celălalt, deoarece nu-i oferă locul /său/. *La fel vedem că orice învățătură și propoziție științifică și, în general, toate științele stau în Suflet fără să se înghesuie.*

---

[110] Adjectivul grec derivă de la substantivul πόμπη care înseamnă „alai“, „procesiune“. Plotin vrea să spună că în LI nu există transmitere spațială de substanță. E o opinie pe care o susținuse și Numenios din Apameea.

[111] Cred că Plotin vrea să spună ceva în acest gen: există o anumită unitate în Universul vizibil, dar în Universul inteligibil unitatea este mult mai mare. Dacă n-ar fi așa — deci dacă Universul inteligibil nu ar avea mai multă unitate decât vedem existând în Universul vizibil — ar trebui coborât pe scara unității mult mai jos în lumea senzorială, și am avea nu un Univers senzorial, ci două. Premisa este că lumea inteligibilă trebuie să ateste superioritatea inteligibilului asupra sensibilului.

Cineva ar putea susține că așa ceva nu este posibil în cazul unor Ființe /autonome/. N-ar fi posibil însă, numai dacă Ființele autentice ar fi masse /corporale/.[112]

11. Dar oare în ce fel ceea ce nu cunoaște intervale spațiale se alătură oricărui corp care posedă o dimensiune atât de însemnată ? Și în ce fel, fiind unul și același, el nu e sfâșiat în bucăți ? E o dificultate de multe ori apărută, atunci când argumentul dorește să pună capăt dificultății gândului printr-o excesivă insistență. S-a arătat deja în mai multe feluri, că lucrurile stau astfel. Sunt necesare și un fel de consolări, și nu e un lucru mic, ci foarte mare pentru convingere *acea natură,* așa cum a fost arătată: ea nu este ca o piatră, ca un cub mare care șade unde este așezat, întins în toată dimensiuna sa și care nu poate să-și depășească limitele, având o anumită măsură și prin massa sa, și prin puterea pietrei care este circumscrisă în ea.

Dar /inteligibilul/ fiind prima natură, și nefiind ea nici măsurată, nici definită în dimensiunea pe care ar trebui s-o aibă — astfel va fi măsurată cu cealaltă natură[113] — ea toată este o putere, nicăieri determinată cantitativ. De aceea, *ea nu se află nici în timp, ci în afara oricărui timp.* Fiindcă timpul se dispersează mereu într-un interval, dar eternitatea rămâne în sine, domină și, printr-o putere nesfârșită, e mai mare decât timpul care pare să se desfășoare atât de mult. E ca atunci când o linie pare că se duce la infinit, /însă/ atârnată /la un moment dat/ de un punct, fuge în jurul lui pretutindeni unde ar fugi, în vreme ce punctul se manifestă în linie, deși el nu se mișcă din loc, ci ea se învârte în jurul lui.[114]

---

[112] Aristotel asociase caracterul de Ființă (deci de existență autonomă) de individual (*Met.* Z, 3. p. 228, sau, în *Categorii,* „Ființei prime". Inteligibilele sunt însă universale. Pentru Plotin, teza lui Aristotel are valoare doar în cazul Ființelor cu materie corporală, dar nu și a realităților din Intelect, unde partea are puterea întregului.

[113] Altă lecțiune (HS): „astfel va fi măsurată cealaltă natură".

[114] Imaginea este, fără îndoială, inspirată de definiția pe care o dă Platon timpului în *Timaios:* „imaginea mobilă a eternității". Timpul era pentru Plotin, ca și pentru mulți antici, ciclic.

Iar dacă timpul în raport cu /eternitatea/ care rămâne în sine prezintă o analogie de substanță, și dacă *acea* natură /inteligibilă/ este fără limite nu numai prin eternitatea ei, ci și prin putere, e necesar ca și acestei absențe de limite a puterii /sale/ să-i fie contrapusă o natură care se deplasează în sens invers, oscilează în raport cu ea și este suspendată de *aceea* /natură inteligibilă/. În vreme ce această /putere/ cumva fuge în intervale egale în timp în raport cu puterea care stă locului, care e mai mare prin capacitatea de a crea, pentru *aceea* există atât cât este așezat lângă ea — oricare este *aceasta* /de Aici/[115], ea participă la natura *aceea,* pe cât îi este cu putință; *aceea* e prezentă toată, dar nu e văzută în orice lucru din pricina neputinței subiectului.

Același /inteligibil/ [ca număr] este prezent în toate privințele, dar nu în felul cum /e prezent/ triunghiul material — o multiplicitate în multe locuri [la fel cu numărul], ci precum triunghiul imaterial, de unde provin și triunghiurile din materie. Din ce cauză triunghiul material nu se regăsește pretutindeni, dacă triunghiul imaterial este pretutindeni ? Fiindcă nu orice materie participă la el, ci /fiecare/ posedă o altă /Formă/, și nu orice materie se potrivește cu orice /Formă/. De fapt, nici măcar prima Materie nu se potrivește în întregime cu orice /Formă/, ci /se potrivește/ cu primele genuri, apoi alte /genuri vin/ după acestea.[116] Ceva /inteligibil/ este prezent pentru orice lucru.

12. Și în ce fel, așadar, este prezent ? Ca o *unică viață!* Căci viața nu ajunge într-o vietuitoare până la un anume punct, pentru ca în continuare să nu mai poată înainta în întregul ei, ci este prezentă pretutindeni.[117]

---

[115] Text incert. Adopt lecțiunea lui PA.

[116] Când Materia primordială participă la primele genuri, apar elementele ; apoi acestea, participând la alte Forme, iau naștere celelalte materii și apoi lucruri. O masă rezultă din Forma mesei și lemn, dar lemnul însuși provine, după Aristotel, din Forma lemnului și pământ, pământul din Forma pământului și Materia primordială.

[117] V. pentru vitalismul lui Plotin, LPIF§H,1,2.

Iar dacă cineva ar cerceta din nou în ce fel /este posibil așa ceva/, să-și amintească de *putere*, că ea nu e determinată cantitativ; ci, dacă o va diviza la nesfârșit cu mintea, el are mereu aceeași putere, *din adâncuri nesfârșită.* Căci ea nu are materie[118], pentru ca să rămână în urmă față de mărimea massei /de materie/, ducându-se /să stea/ într-o dimensiune redusă. Dacă, prin urmare, vei considera nesfârșirea locuind pururea în ea, o natură neobosită și care nu se uzează, în nici un fel având vreo lipsă în ea însăși, *de parcă ar clocoti de viață,* sau când ai privi undeva anume sau te-ai uita la ceva anume, nu vei găsi /puterea aceea/ în acel loc, ci s-ar întâmpla dimpotrivă: tu nu o vei depăși trecând pe lângă ea, nici nu o vei putea opri în /ceva/ mic, de parcă ea nu ar mai putea dărui nimic în cazul când scade puțin câte puțin.

Ci, fie ești în stare să fugi laolaltă cu ea, sau mai bine, ajungând în Tot, *nu vei mai căuta nimic*; fie, renunțând, vei trece la altceva și vei cădea, fără să vezi ceea ce e prezent, deoarece privești către altceva.

Dar dacă „nu vei mai căuta nimic", cum vei simți acest lucru /care se întâmplă cu tine/? Răspund că te-ai apropiat de Tot și nu ai rămas într-o parte a sa, nici nu ai declarat că tu „ești atât de mare"; ci, înlăturându-l pe „atât de mare", ai devenit Tot, deși și înainte erai Tot. Dar fiindcă și altceva se adăugase la tine după „Tot", *ai devenit mai mic prin adaos.*[119] Căci adaosul nu provenea din Ființă — n-ai putea să-i adaugi aceleia nimic — ci din neființă. Într-adevăr, omul născut și din neființă nu este Tot, ci /este astfel/ când ar înlătura neființa.[120]

Tu vei crește prin urmare, înlăturând restul, și Totul este prezent pentru tine care le-ai înlăturat; dar dacă rămâi laolaltă cu celelalte, el nu se arată. Nu el a sosit /la tine/ pentru ca să fie prezent, ci tu te-ai îndepărtat de el, când el nu este

---

[118] Text incert în detalii: unii citesc: „Căci Acolo nu are materie.."

[119] Paradoxul reapare în multe locuri, de pildă în *1*,I.6.

[120] Pentru Plotin neființa este multiplicitatea, lipsa de unitate — altfel spus, prezența Materiei care este multiplul absolut și mai prejos de Ființă. V. LPIF§H,6 și *12,* II.4.

prezent.[121] Iar dacă te-ai îndepărtat, nu te-ai îndepărtat de el — căci el este prezent — nici măcar atunci nu te-ai îndepărtat / cu adevărat/, ci fiind tu prezent, *te-ai întors în partea opusă* /lui/.

Căci astfel și ceilalți zei, când sunt numeroși /oameni/ prezenți, apar unui singur /om/ de multe ori, fiindcă singur acel om poate să-i vadă. Și aceștia /sunt/ zeii, fiindcă *„astfel diverși tot apar, cetăți străbat și colindă.“*[122] Dar înspre acel /Zeu suprem/ se întorc cetățile, pământul întreg și Cerul întreg, rămânând pretutindeni la el și în el, având Ființa de la el, iar cele-ce-sunt /ceva/ cu adevărat depind /de el/ până la Suflet și viață; ele se duc către un Unu nesfârșit prin nesfârșirea /Lui/ fără de mărime...

[121] Apropierea de inteligibil și de Unu nu este la Plotin un rezultat al grației, ca în creștinism, ci, starea normală, ca să spunem așa. Dimpotrivă, îndepărtarea este anormalul, exprimată prin tendința de izolare, de îndepărtare din întreg.

[122] Homer, *Odiseea,* XVII, 486. Platon citează versul în *Republica,* 381d, dar consideră că el oferă o imagine neconformă cu divinitatea.

CEL CARE ESTE MAI PRESUS DE REALITATE NU GÂNDEȘTE. CINE ESTE CEL CARE GÂNDEȘTE ÎN PRIMĂ INSTANȚĂ ȘI CINE ESTE CEL CARE GÂNDEȘTE ÎN A DOUA INSTANȚĂ?

24,V.6

Tema

Așa cum remarcă Armstrong în nota introductivă a acestui tratat, aici, spre deosebire de tratatele imediat precedente, *22* și *23*, Plotin restabilește distincția clară dintre Unu, Intelect și Suflet. Felul arată probabil modul *nesistematic* în care compunea filozoful, răspunzând unor probleme imediate, apoi altora, ivite după rezolvarea primelor etc. Insistă asupra necesității de a retrage Unului atributul gândirii, arătând că Unul nu este, precum considerau medio-platoniștii, un Prim Intelect.

Rezumat

Diferența dintre a gândi un obiect diferit de sine și a se gândi pe sine. Gândirea de sine este un unu în dualitate și nu e complet simplă. Trebuie să existe ceva absolut simplu care nu gândește. Binele trebuie să existe (ontologic) înaintea Intelectului. Binele, Intelectul, Sufletul sunt comparate cu lumina, Soarele și Luna. Binele nu gândește pentru că gândirea este o mișcare spre ceva mai bun decât ea. Intelectul este multiplicitate — ceea-ce-este /ceva/, viață și gândire laolaltă, iar Binele este mai presus de gândire și de ceea-ce-este /ceva/. Unul-Binele nu este cognoscibil, dar el le dă existențelor ceva mai important decât cunoașterea: ființarea în El.

---

1. Există ceva care gândește mereu altceva /decât pe sine/[1]; există însă și ceva care se gândește numai pe sine și care care evită mai bine condiția dualității.[2] Cel menționat mai întâi dorește și el /să evite condiția dualității/, dar reușește mai puțin: căci el îl are la sine pe cel pe care îl vede, dar este totuși diferit de acela. Dar cel care se gândește pe sine nu este separat /de obiectul gândirii/ prin Ființă, ci fiind laolaltă cu sine, se privește pe sine.

Așadar, /el/ devine o pereche, deși este unul.[3] Gândește, deci, mai degrabă fiindcă posedă /obiectul gândirii/ și gândește în primă instanță, fiindcă *subiectul gândirii trebuie să fie deopotrivă unu și doi.*

Într-adevăr, *dacă nu ar fi unu*, iar subiectul gândirii și obiectul gândirii ar fi diferite, el nu ar mai putea fi cel care gândește *în primă instanță* <πρότως>, deoarece nu poate fi subiect al gândirii în primă instanță acela a cărui gândire este despre un altul; aceasta, deoarece el nu posedă obiectul gândirii ca fiindu-i al său propriu și, în consecință, /el nu se posedă/ pe sine însuși. Sau dacă se posedă ca pe sine însuși, pentru ca să gân-

[1] Este vorba despre Suflet care gândește prin intermediul Intelectului. Plotin îl compară cu Luna care nu are lumină proprie.

[2] *Met*, Λ, 7 și 9, 397: „Așadar El se gândește pe sine, de vreme ce El este Binele suprem, iar gândirea sa este gândire a gândirii". Plotin va încerca să demonstreze că Intelectul, deși se gândește pe sine, nu este Binele suprem, deoarece nu este perfect simplu.

[3] Plotin demonstrează acum, împotriva lui Aristotel, dar și a unor platonicieni anteriori, de ce gândirea care se gândește pe sine nu poate fi Unul și, prin urmare, Principiu.

dească în mod esențial, cele două /subiectul și obiectul gândirii/ ar fi unu. *Trebuie, prin urmare, ca ambii să fie unu.*[4]

Dacă, pe de altă parte, el ar fi unu, dar nu ar fi, pe de altă parte, doi, el nu va avea ce să gândească, astfel încât el nici nu va fi un subiect gânditor.[5] *Prin urmare, el trebuie să fie deopotrivă simplu și non-simplu.*[6]

L-ai putea percepe că e astfel, făcând ascensiunea de la Suflet. Căci aici e ușor de distins și ai putea vedea mai lesne dedublarea. Dacă ți-ai reprezenta o lumină dublă — Sufletul /fiind/ lumina mai impură, obiectul gândirii sale fiind lumina mai pură — și apoi ți-ai reprezenta și lumina care vede egală cu cea care este văzută, neputând încă să le distingi prin diferența /dintre ele/, vei socoti cele două lumini ca fiind una, gândind pe de-o parte că ele erau două, dar nevăzând efectiv decât una singură. În acest fel să concepi Intelectul și inteligibilul. Într-adevăr, noi am făcut cu mintea /în exemplul nostru/ din doi unu, dar /în fapt e/ invers: doi provine din unu[7], fiindcă /Intelectul/ gândește, făcându-se pe sine doi; mai degrabă fiind doi, fiindcă gândește; iar deoarece se gândește pe sine, este unu.

2. Dacă, așadar, există cel care gândește în primă instanță, și există și cel care gândește altfel /decât pe sine/, *Cel care se află mai presus de cel care gândește în primă instanță nu ar*

---

[4]A gândi în mod primar înseamnă a gândi în mod esențial, ceea ce înseamnă că gândirea trebuie să aparțină subiectului prin esență; or, a gândi altceva decât pe sine înseamnă a gândi doar contextual, deoarece respectivul obiect exterior ar putea lipsi, și atunci subiectul nu ar mai avea ce să mai gândească. Deci numai gândirea de sine este primară și esențială, așa cum susținuse Aristotel în celebrul loc din *Met.* Λ ,9. 1074b, p. 397.

[5] Fără obiect, nu va putea exista gândire, deci nici subiect gânditor sau al gândirii.

[6] Gândirea, chiar gândirea de sine, presupune o anumită dualitate, o abatere de la simplitatea absolută a Unului. V. LPIF§H,4.

[7] Principiu ontologic fundamental în platonism, numit de Dominic O'Meara „principiul anteriorității simplului" (PAS): cauza e mai simplă, mai aproape de unu, decât efectul. V. LPIF§H,6.

mai putea gândi. Într-adevăr, Intelectul trebuie să apară, pentru ca să gândească; fiind Intelect, el posedă obiectul gândirii și, gândind în primă instanță, el trebuie să aibă obiectul gândirii în sine. Dar nu este necesar ca orice lucru, fiind obiect al gândirii, să posede în sine și subiectul gândirii și să gândească. El va fi /în acest caz/ nu numai obiect al gândirii, ci și subiect al gândirii și nu va fi Primul, deoarece este o dualitate.

Iar Intelectul care posedă obiectul gândirii (inteligibilul) nu ar putea exista, dacă nu ar exista o entitate <οὐσία>[8], în mod pur obiect al gândirii, care în raport cu Intelectul devine obiect al gândirii, dar care în sine nu va fi în mod propriu nici subiect al gândirii, nici obiect al gândirii. Căci obiectul gândirii este /obiect al gândirii/ pentru un altul /decât el/, iar Intelectul, cel care este subiectul intuiției intelectuale, rămâne gol, fără să prindă și să perceapă obiectul gândirii pe care îl gândește. El nu are gândirea în absența obiectului gândirii.

Prin urmare, va fi el perfect atunci când îl va avea? Trebuie ca /El/ să fie desăvârșit înaintea actului gândirii prin propria sa natură. Deci, înaintea actului gândirii va exista Cel la care va exista desăvârșirea.[9] El nu are deloc nevoie să gândească, fiind autonom <αὐτάρκης> și anterior actului gândirii și, deci, nu va gândi.

Așadar, /Primul/ nu gândește, al doilea gândește în mod primordial, al /treilea/ va gândi în mod secundar.

---

[8] Termen tradus de noi în general prin „Ființă"; dar aici, dat fiind că se referă la Unu, care este declarat a fi „mai presus de Ființă", am preferat, pentru claritate, să-l traducem prin „entitate". Unul este obiect al gândirii pentru Intelect și astfel este mai presus de el. Intelectul gândește Unul și totodată se gândește pe sine și astfel se naște și deopotrivă, zămislește la rândul său. Cf. vol.1, *11*,V.2,1

[9] Pasajul este destul de dificil, deoarece Plotin schimbă subiectul, aparent, referindu-se nu la Intelect, ca până atunci, ci la Unu. Pe de altă parte, raționamentul este foarte concentrat și, desfășurat cumva, ar trebui reformulat astfel: admitem că există ceva perfect, desăvârșit, în sensul de perfect autonom. Dacă există așa ceva, el nu poate fi Intelectul, deoarece acesta nu e perfect decât atunci când are obiectul gândirii. Prin urmare, ceea ce este perfect trebuie să fie anterior Intelectului din punct de vedere ontologic.

De asemenea, dacă Primul va gândi, ceva îi va aparține. Atunci el nu mai este Primul, ci al doilea, și nu mai este Unul, ci deja o multiplicitate, și anume, /este/ toate lucrurile pe care le gândește. Și chiar dacă se gândește numai pe sine, va fi o multiplicitate.[10]

3. Iar dacă se va pretinde că nimic nu oprește identicul să fie multiplu, /vom spune/ că acel identic va fi un unic substrat al /multiplelor respective/. Căci nu e posibil să existe multiple, în absența unui unic /principiu/ din care să provină, sau în care ele să se afle, sau în general a unuia singur și care să fie numărat ca primul dintre toate celelalte; și care trebuie singur considerat în sine însuși.[11]

Și dacă El ar fi laolaltă cu toate celelalte multiple, este necesar ca, fiind conceput El însuși împreună cu celelalte și totuși fiind altceva decât celelalte, să abandonăm faptul că-i cu celelalte /lucruri/, dar să căutăm ca acest substrat al celorlalte lucruri să nu mai fie împreună cu ele, *ci să stea singur în sine însuși.* Căci el, /substratul/, aflat în celelalte lucruri, ar putea să fie asemănător cu acest /Principiu/, dar nu ar putea fi acest /Principiu/.[12]

Însă este necesar ca *El să fie /unul/ singur*, dacă urmează să fie văzut și în celelalte lucruri, asta dacă nu se va susține că ființarea sa își are existența laolaltă cu celelalte lucruri. /În acest ultim caz/, El nu va fi simplu și nici compusul din mai multe elemente nu va exista: într-adevăr, cel care nu poate fi simplu, nu va avea existență, și nici compusul din mai multe elemente nu va exista, dacă nu va exista ceva simplu.

---

[10] Deoarece se va scinda într-un subiect și un obiect al gândirii. „Căci nu ar putea exista gândirea, dacă nu ar exista alteritatea, dar și identitatea." Vol.1, p. 321, *10*, V.1,4.

[11] Unul nu poate fi, precum Materia, substrat al tuturor lucrurilor, ci trebuie să fie unu în separare de toate lucrurile.

[12] Exprimarea lui Plotin, mult prea laconică, și cu subiectele propozițiilor neexprimate, pretează la diferite interpretări. Am ales-o pe cea care mi s-a părut mai potrivită.

Căci, dacă nu poate exista nici fiecare element simplu și nici nu există un Unu simplu în sine[13], dacă nici unul dintre acestea nu poate să obțină existența în sine, nici să se ofere pe sine ca să fie împreună cu altul, deoarece la modul general el nu există, cum ar putea compusul din mai multe elemente să fie constituit din toate /asemenea elemente/, când e născut din elemente inexistente, nu inexistente într-o privință, ci inexistente în general ? Dacă, *prin urmare, un lucru este multiplu, trebuie să existe un unu înainte de multiplu.*[14] Dacă, așadar, subiectul gândirii posedă multiplicitatea, este necesar să nu existe gândire în ceea ce nu este multiplu.[15] Această /nonmultiplicitate/ este Primul, iar gândirea și Intelectul se vor afla în cele care îi urmează.

4. În plus, dacă Binele este simplu și trebuie să fie fără vreo nevoie, El nu ar putea avea nevoie nici de gândire.[16] Or, lucrul de care El nu are nevoie, nu va fi prezent pentru El, dat fiind că, în general, nimic nu este prezent pentru El. Prin urmare, nici gândirea nu este prezentă pentru El. Și El nu gândește nimic, pentru că nici nu /este/ altceva.[17]

De asemenea, Intelectul este altceva decât Binele. Căci */Intelectul/ are înfățișarea Binelui* <ἀγαθοειδής>, *deoarece gândește Binele.*

De asemenea, așa cum în cazul lui doi, existând o unitate și apoi o alta, nu e posibil ca /exact/ această unitate aflată laolaltă cu cealaltă să fie unu, ci trebuie ca unul să existe ca atare în sine, înainte de a fi laolaltă cu altceva, la fel este necesar să existe Acela /Unul/ în sine, simplu, acolo unde există unul sim-

---

[13] Altă variantă de text: ...dacă nu poate exista nici fiecare element simplu, în cazul în care nu există un Unu simplu în sine..."

[14] O formulare a postulatului Principiului unic, vezi LPIF§H,5,1.

[15] Text destul de corupt și refăcut din conjecturi.

[16] Plotin a demonstrat că Unul e mai presus de Intelect, deoarece gândirea presupune o anume multiplicitate. Acum va demonstra același lucru, utilizând identificarea Unul-Bine.

[17] Ultima propoziție este mult prea eliptică pentru a da un sens sigur și acceptabil.

plu laolaltă cu altceva /Intelectul/, fără ca /Unul/ să aibă nimic în sine dintre părțile existente în /unul/ aflat laolaltă cu celelalte /elemente/. Într-adevăr, cum ar putea fi /Unul/ mereu altul în altceva, dacă El nu ar exista mai înainte separat, /Unul/ din care provine altceva ? Căci simplul nu ar putea proveni de la altceva, dar cel care reprezintă o multiplicitate sau o dualitate trebuie să depindă de altceva.[18]

Și /Unul/ trebuie asemănat cu lumina, /Intelectul/ care vine în continuarea /Lui/ — cu Soarele, iar al treilea /Sufletul/ — cu astrul Lunii care procură lumina de la Soare. Căci Sufletul posedă un intelect adăugat care îl colorează, când are un caracter intelectual, în timp ce Intelectul are în sine /un intelect/ propriu, nefiind lumină singură, ci și ceea ce este luminat în Ființa sa. Însă Cel care îi dăruie /Intelectului/ lumina, fără să fie altceva /decât lumină/, este lumină simplă, dăruindu-i Intelectului puterea de a fi ceea ce este.[19] Într-adevăr, de ce ar avea nevoie /El/ de ceva ? El nu este, doară, la fel cu cel care se află în alt /subiect/. Căci cel care se află în alt /subiect/ este altceva decât cel care este el însuși și în sine.

---

[18] Ceea ce vrea Plotin să spună, în fond, este că multiplicitatea nu are sens decât dacă concepem ceva care nu este multiplu, ci simplu, absolut simplu.

[19] Această comparație este foarte interesantă din mai multe motive: în primul rând, ea răstoarnă ordinea folosită alteori de Plotin, unde Unul este identificat cu Soarele și lumina sa cu Intelectul (*10*, V.1,6). În al doilea rând, compararea Unului cu lumina și a Intelectului cu Soarele (și nu invers) nu este platoniciană, cum este cealaltă (inspirată din comparația cu Soarele din *Republica*, 508b-509b*)*; în al treilea rând, ea amintește de apariția luminii înaintea „luminarelor" din Cartea Genezei. Prin intermediul lui Philon, pe care Plotin nu-l citează niciodată, ori poate al lui Numenios, această idee putea totuși să-l influențeze. În fine, comparația arată interesul tot mai mare al lui Plotin pentru a separa statutul ontologic al Unului de cel al Intelectului și sugerează, tocmai prin noutatea comparației, noutatea demersului în raport cu Platon și platonismul tradițional. Nu cred că avem de-a face, așa cum crede G. Chindea (PE,2 p. 749), cu o „polemică" tacită cu adepții cultului solar. (Presupun că interpretul se referă la împăratul Aurelian, și nu la Iulian, care trăiește mult mai târziu.)

5. Pe deasupra, multiplul s-ar putea cerceta pe sine și ar putea dori să se acorde cu sine și să aibă conștiința de sine. Dar cel care este Unul în toate privințele, cum oare să se îndrepte spre sine? Cum oare să aibă nevoie de conștiință? Or, *El e identic /cu sine/ peste conștiință și peste orice gândire!*

Căci a gândi nu este ceva primordial, nici în ordinea existenței, nici ca rang, ci este secundar și generat, deoarece Binele exista /în sine/ și a pus în mișcare spre Sine ceea ce este generat, în vreme ce acesta din urmă *a fost* mișcat și a avut viziunea /Binelui/. Și exact aceasta înseamnă a gândi: mișcarea înspre Bine, năzuind la Acela.

Iar năzuința /aceasta/ a generat gândirea și a constituit-o /să fie/ cu sine. Căci năzuința pentru vedere este viziunea. Prin urmare, *Binele nu trebuie deloc să gândească.* Într-adevăr, Binele nu este altceva decât El însuși: atunci când altceva în raport cu Binele îl gândește, îl gândește prin faptul că „are înfățișarea Binelui“[20] și prin acela că posedă o asemănare cu Binele; el se gândește pe sine ca devenit bun și obiect al dorinței pentru sine, percepându-se ca pe un fel de reprezentare a Binelui.

Iar dacă în mod permanent /îl gândește/ astfel, el este în mod permanent aceasta /Intelect/.

Și iarăși, /Intelectul/ se gândește pe sine printr-o *gândire indirectă* <κατὰ συμβεβηκός>. Căci privind Binele, el se gândește pe sine. Și iarăși se gândește pe sine în actualizare. Or, actualizarea tuturor lucrurilor se face în raport cu Binele.[21]

6. Iar dacă acestea așa stau, *Binele nu ar putea avea loc pentru gândire.* Căci, pentru subiectul gânditor, Binele trebuie să

---

[20] *Republica,* 509a. În pasajul respectiv însă, Platon compară, așa cum am arătat, Binele cu Soarele, iar lumina — care este asemuită cu adevărul — „are forma Soarelui“.

[21] Intelectul lui Plotin se gândește pe sine, indirect, derivat, numai deoarece gândește în mod esențial Binele (Unul). În acest fel se vede pe sine etern bun, deci în actualizare. Dimpotrivă la Aristotel, „intelectul divin se gândește pe sine, de vreme ce El este cel mai bun, iar gândirea /sa/ este gândire a gândirii“. (*Met.* Λ, 9., p. 397.)

fie altceva /decât subiectul însuși/. În consecință, Acesta este nonactualizat. Căci de ce trebuie ca actualizarea să se actualizeze ?[22] În general, nici o actualizare nu are iarăși o actualizare. Iar dacă /filozofii/ vor a aduce înapoi /actualizarea/ la celelalte actualizări care se referă la alt lucru, anume prima actualizare dintre toate, de care celelalte depind, trebuie lăsat acest lucru așa cum este, și nu trebuie ca ei să-i adăuge nimic /primei actualizări/.[23]

Prin urmare, o astfel de actualizare nu este gândire, deoarece nu are ce să gândească. Căci El este Primul. Apoi nu gândirea gândește[24], ci subiectul care posedă gândirea, și iarăși apar două entități în subiectul gândirii. Dar El în nici un chip nu este doi.

Și încă mai bine s-ar putea vedea aceasta, dacă ai lua în atenție în ce fel subiectul gânditor este mai evident în orice situație — este vorba despre această *dublă natură* /a lui/: ne referim la cele-ce-sunt /ceva/ ca fiind /ceva/, și la fiecare individual /ca fiind ceva/, și la cele-ce-sunt /ceva/ cu adevărat, anume că se află în „locul inteligibil" nu numai fiindcă unele lucruri rămân identice cu sine în Ființa lor, în timp ce altele curg și nu rămân astfel — acelea care se află în lumea senzorială: probabil că și în lumea senzorială există permanență, ci mai degrabă fiindcă /acelea care se află în lumea inteligibilă/ posedă desăvârșirea de la ele însele.

Într-adevăr, este necesar că așa-numita Ființă în primă instanță să nu fie o umbră a ființării, ci să aibă plenitudinea

---

[22] Aici Plotin contestă o altă teză fundamentală a lui Aristotel, devenită un bun comun al platonismului: aceea că Principiul (identificat de Aristotel cu Intelectul) este „actualizare pură" (*actus purus*), lipsită deci de orice formă de virtualitate. Pentru predecesorii lui Plotin, „actualizare pură" înseamnă că Principiul este complet actualizat și activ; pentru Plotin, actualizarea pură nu este ea însăși în actualizare, ci într-o formă de stază. Alteori, Plotin va caracteriza Unul ca fiind „puterea tuturor".

[23] V. Aristotel, *Despre Suflet*, 412a-b.

[24] Aristotel vorbea despre „gândirea gândirii", vezi *Met.* Λ, 9., p. 397. Or, subiectul gânditor și gândirea sunt două entități.

ființării. Or, a fi /ceva/ este deplin, când ar lua Forma gândirii și a vieții. Prin urmare, *a gândi, a trăi și a fi se află laolaltă în ceea-ce-este /ceva/.* Și dacă există ceea-ce-este /ceva/, există și Intelect, iar dacă există și Intelect, există și ceea-ce-este /ceva/. Iar a gândi e laolaltă cu a fi /ceva/. *Prin urmare, a gândi trebuie să fie multiplu, și nu unu.* În consecință, Cel care nu este astfel /multiplu/ nu posedă gândirea.

Iar pentru cei care se ocupă de individuale, există omul și gândirea omului, gândirea calului și calul, gândirea dreptului și dreptul.[25] Toate sunt duble, deci, și unul este dualitate, și invers, dualitatea se reduce la unu.

Dar El nu aparține acestora, nu este un unu individual, nici nu provine din toate dualitățile, nici nu este, la modul general, doi. Însă, în ce fel dualitatea provine din Unu, se arată în altă parte.[26]

Or, Ceea ce este „mai presus de Ființă“[27] /trebuie/ să fie și mai presus de gândire. Prin urmare, nici lucrul următor nu este absurd, anume că *El nu se cunoaște pe Sine*. Căci nu are la Sine ce anume să cunoască, fiind Unul. Și nici celelalte lucruri nu trebuie să-L cunoască pe El, fiindcă El le dă lor ceva mai important și mai mare decât ar fi faptul ca ele să-L cunoască — este, doar, Binele lor. Mai curând El /le îngăduie/, pe cât sunt în stare, *să intre în atingere cu Acela /fiind/ în Același.*[28]

---

[25] Text lacunar, refăcut în baza conjecturilor.

[26] De exemplu, 7, V.4,2.

[27] *Republica,* 509b. La Platon, în acest dialog, Binele este numit și Forma Binelui, ceea ce pare că-l așază printre celelalte Forme, fie și conferindu-i un loc preeminent; de asemenea Binele nu este identificat cu Unul. La Aristotel, Unul și ceea-ce-este sunt identificate: „Iar ceea-ce-este și unu sunt identici și au aceeași natură ...“ *Met.*Γ, 2.p. 130.

[28] Unul este incognoscibil — spune Plotin, într-un mod cam brusc; iar celelalte lucruri, dacă nu-L pot cunoaște, pot totuși intra în contact cu El — un contact care este mai presus de cunoaștere. Ultima propoziție — destul de echivocă gramatical (subiectul și complementul direct pot fi inversate, dacă considerăm că aici Plotin folosește pentru Unul genul masculin, ca în propoziția anterioară), poate fi înțeleasă diferit. PA traduce aproximativ în felul în care am tradus și

DESPRE CEEA CE EXISTĂ ÎN VIRTUALITATE ȘI CEEA CE EXISTĂ ÎN ACTUALIZARE

25,II.5

Tema

La fel ca în tratatul *12*,II.4, și în acest text, Plotin discută despre materie în inteligibil și despre Materia în domeniul vizibil. Și aici, el modifică conceptul aristotelic despre Materie și arată că aceasta reprezintă o virtualitate care nu se poate niciodată actualiza — o negație care este într-un fel o nonrealitate și totuși nu o nonexistență. V. și LPIF§ H,7.

Rezumat

Existența în virtualitate și existența în actualizare; actualizarea și virtualitatea — diferite distincții. În lumea inteligibilă, realitatea de tipul materiei este Formă și toate realitățile primordiale sunt, prin urmare, actualizare și stabilitate. Dimpotrivă, Materia din lumea sensibilă este virtualitate pură care nu se actualizează cu adevărat niciodată. Materia parcă este aruncată în afara a ceea-ce-este ceva, incapabilă să se schimbe pe sine; ea rămâne de-a pururea ceea ce era de la început — era ceea-ce-nu-este /ceva/ (sau nonrealitate). Această caracterizare este echivalentă cu formula lui Platon „falsul autentic".

---

eu, în schimb, Kremer, care introduce o corecție, înțelege astfel: „El nu trebuie să înțeleagă celelalte lucruri, deoarece el le dăruie ceva care este mai mare și mai presus decât este faptul de a avea cunoașterea lor...El este mai degrabă printre ele, în măsura în care ele pot să intre în atingere cu El." Nu e clar la ce se referă ultimele cuvinte „în Același" <ἐν τῷ αὐτῷ>. PA traduce „in the same place with him", dar Unul nu are loc. Kremer, care introduce și o corecție — la fel. Ideea este că noi toți suntem în Unu (Bine) și atunci putem intra în atingere cu El într-un mod supraintelectual.

1. Se spune că există lucruri în virtualitate și lucruri în actualizare; se mai spune și că actualizarea se află în rândul realităților (sau al celor-ce-sunt /ceva/). Trebuie cercetat, prin urmare, ce este „a fi în virtualitate“ și ce este „a fi în actualizare“. Oare este tot una *actualizarea* cu *a fi în actualizare*?[1] Și dacă actualizarea este o realitate, oare este ea însăși în actualizare?[2] Sau cele două sunt diferite și /atunci/ „a fi în actualizare“ nu e în mod necesar și actualizare /ca atare/?

Este clar că „a fi în virtualitate“ se află în lumea senzorială. Dar trebuie cercetat dacă el se află și în lumea inteligibilă.[3] Răspund că Acolo nu există decât realități în actualizare. Și dacă există /Acolo/ ceva în virtualitate, el există etern numai în virtualitate; iar dacă ar exista etern /astfel/, nu s-ar îndrepta niciodată spre actualizare, deoarece este exclus /de la actualizare/ prin faptul că /nu se află/ în timp.[4]

---

[1] Aristotel spune: „...rezultă în mod evident că Ființa și forma sunt actualizare“ (*Met.* Θ, 8, 1050b, p. 304). Pe de-altă parte, „a fi în actualizare“ este o condiție a Ființei autentice. Plotin va arăta că în inteligibil distincția încetează.

[2] Dacă orice realitate poate fi în actualizare, și dacă actualizarea este o realitate, oare poate fi și actualizarea în actualizare?

[3] Doctrina aristotelică este că inteligibilul este numai în actualizare; numai că pentru Plotin apare o problemă. La el Intelectul nu este prima realitate, și nici nu este perfect simplu, ceea ce ar putea presupune prezența virtualității.

[4] Faptul că inteligibilul este permanența absolută și lipsa oricărei deveniri presupune că, dacă ar exista ceva în virtualitate, ar exista etern așa, fără putință de a se actualiza vreodată.

Trebuie mai întâi arătat ce înseamnă „a fi în virtualitate“, în caz că nu trebuie vorbit despre „a fi în virtualitate“ într-un singur sens. Căci nu e posibil ca /proprietatea de/ „a fi în virtualitate“ să aparțină cuiva care nu-i nimic. Exemplu: „bronzul este statuie în virtualitate“[5]. Într-adevăr, dacă nimic nu provine din bronz, nici nu se află în el, nici nu urmează să fie ceva ulterior condiției prezente, nici nu ar putea să devină /ceva/, ar fi fost numai ceea ce era. Iar ceea ce era, deja era prezent și nu urma să fie /în viitor/. Căci ce altceva ar mai putea exista după prezența sa /a bronzului/ ? Nu ar mai fi în virtualitate /dacă s-ar mai adăuga ceva/ !

Trebuie, prin urmare, numit „în virtualitate“ ceea ce, „fiind în virtualitate ceva“ este deja altceva prin faptul că poate fi ceva diferit după lucrul /care este deja/, fie că rămâne pe când produce acel altceva /diferit/, fie că, predându-se pe sine aceluia, care poate să-l primească, se lasă nimicit. Într-un sens „bronzul este statuie în virtualitate“, într-alt sens apa este bronz în virtualitate, și aerul este foc /în virtualitate/.[6]

În acest fel fiind *existența în virtualitate*, oare ar putea fi numită ea și virtualitate în raport cu ceea ce va apărea, de pildă, *bronzul este o virtualitate a statuii?* Răspund că, dacă virtualitatea ar fi concepută în sensul că ar fi în stare de a produce, deloc. Căci virtualitatea luată în sensul de capacitate de a produce nu ar putea fi luată /din nou/ în virtualitate![7] Iar dacă existența în virtualitate este considerată nu numai în raport cu existența în actualizare, ci și în raport cu actualizarea /ca atare/, ar putea exista și o virtualitate în virtualitate.[8]

E mai bine și mai clar să raportăm *existența în virtualitate* la *existența în actualizare*, iar *virtualitatea* la *actualizare*. Iar

[5] Aristotel, *Fizica*, Γ, 1, 201a.

[6] Bronzul nu dispare când este turnată statuia, dar aerul, când devine foc, dispare ca atare.

[7] Așadar, Plotin distinge între o existență în virtualitate care se poate actualiza, și virtualitatea ca atare care rămâne ceea ce este.

[8] Dacă există o actualizare în actualizare ar putea exista și o virtualitate în virtualitate.

existența în virtualitate este precum un substrat pentru afectări, configurații și forme care urmează să fie primite /de substrat/ și să existe /acolo/. Sau /să spunem/ că ele se grăbesc să ajungă /la acest substrat/, unele ca spre ceva mai bun, altele spre lucruri mai rele și care le pângăresc, dintre care fiecare este altceva și în actualizare.

2. Trebuie acum să cercetăm Materia, dacă, fiind ea ceva diferit în actualizare, este în virtualitate lucrul a cărui formă o capătă; sau dacă ea nu e nimic în actualizare? Și în general: oare restul existențelor numite „în virtualitate“, când iau forma, când o așteaptă, ele ajung în actualizare? Sau existența în actualizare este un predicat al statuii, statuia în actualizare fiind opusă numai statuii în virtualitate, dar „în actualizare“ nu este un predicat al acelui subiect care este subiect pentru „statuia în virtualitate“.[9]

Iar dacă lucrurile stau în acest ultim fel, nu existența în virtualitate devine existență în actualizare, *ci din existența în virtualitate anterioară provine existența ulterioară în actualizare.* Și iarăși, / în acest caz/ existența în actualizare este compusul dintre materie și formă, nu materia /actualizată/, iar forma este ceea ce se aplică materiei. Și acest /compus apare/, dacă apare o altă Ființă, precum statuia din bronz. Căci este vorba despre o altă Ființă[10], dat fiind că statuia e un compus /dintre materie și formă/.

---

[9] Problema capitală în teoria despre Materie la Plotin: oare Materia (sau existența în virtualitate absolută) se actualizează, *devine* formă, așa cum susține Aristotel, sau Materia în fapt nu devine niciodată altceva decât este, ci doar reprezintă suportul pentru Formă, care nu este afectat de prezența Formei? Altfel spus: există o unitate dintre Materie și Formă, care sunt același lucru privite sub aspecte diferite, sau ele sunt existențe radical diferite, care „se ating“ doar? Plotin susține că actualizarea nu devine din virtualitate — așa cum voia Aristotel (*Met.* Θ, 8, 1050a, p. 303) — ci cumva i se adaugă din afară. Evident, este vorba despre o interpretare platoniciană a lui Aristotel.

[10] O altă Ființă decât bronzul, nu bronzul devenit statuie prin actualizarea unei virtualități.

În cazul lucrurilor care în general nu durează e limpede că existența în virtualitate ar fi cu totul altceva /decât existența în actualizare/.

Dar când gramaticianul în virtualitate devine /un gramatician/ în actualizare, cum de nu sunt acolo același lucru existența în virtualitate și cu cea în actualizare? Căci doar același Socrate este înțelept și în virtualitate, și în actualizare. Dar oare /este același lucru când/ necunoscătorul /devine/ cunoscător? Într-adevăr, /el/ era cunoscător în virtualitate.

Răspund că ignorantul devine cunoscător în mod contextual. Căci el nu era un cunoscător în virtualitate în calitate de ignorant, ci i s-a întâmplat lui într-un context dat să fie ignorant, dar Sufletul în sine, fiind dispus corespunzător, era existența în virtualitate, prin care el era și cunoscător.[11]

În plus, /devenind cunoscător/ se conservă existența în virtualitate și, fiind în virtualitate un gramatician, el este deja un gramatician /în actualizare/ ?[12] Sau nimic nu împiedică /să se întâmple acesta/ și într-un alt sens: acolo /o statuie/ este numai în virtualitate /lipsită de formă/, în vreme ce aici, /în cazul gramaticianului, el este în virtualitate/, în situația în care virtualitatea posedă forma.[13]

Dacă, atunci, existența în virtualitate este substratul, iar existența în actualizare este compusul dintre materie și formă — statuia — cum am mai numi forma aplicată bronzului? Nu este absurd să numim configurația și forma „actualizare", potrivit

---

[11] Aluzie, probabil, la teoria platoniciană a reamintirii: Sufletul conține cumva, virtual, toate cunoștințele, dar nu le posedă actualizat. Ignoranța apare în contextul întrupării Sufletului

[12] Când vinul devine oțet, de pildă, el este oțet actualizat, dar nu mai este și vin în virtualitate, căci nu mai poate redeveni vin. Dar capacitatea de a cunoaște ceva nu se pierde, fie că este sau nu actualizată. Cum e posibil acest lucru — se întreabă Plotin — dacă starea de virtualitate nu devine stare de actualizare, ci aceasta se naște din prima, adăugându-se și cumva substituindu-i-se?

[13] Bronzul poate deveni orice, deci această existență virtuală nu posedă o formă. Dar Sufletul poate deveni cunoscător, deoarece el posedă, în latență mai curând decât în virtualitate, învățătura.

cu care /statuia/ există în actualizare și nu numai în virtualitate, nu /totuși/ în mod absolut actualizare, ci actualizarea unei /virtualități particulare/. De vreme ce, probabil, am putea numi într-un sens principal și o altă actualizare, anume actualizarea opusă virtualității care o poartă. Căci /putem vorbi despre/ existența în virtualitate că posedă existența în actualizare de la altceva, dar virtualitatea are de la sine actualizarea pe care o poate /avea/. De exemplu, o anumită condiție și actualizarea corespunzătoare: curajul și cu faptul de a fi curajos. Acestea, deci, trebuie înțelese astfel.

3. Pentru ce s-au spus toate acestea, vom arăta acum: în ce fel în domeniul inteligibilului ne referim la existența în actualizare? Oare fiecare /inteligibil/ este numai *în actualizare*, sau el este și *actualizare*? Și toate sunt Acolo actualizare, sau oare există Acolo și existență în virtualitate?[14]

Dacă Acolo nu există materie în care să se afle existența în virtualitate, și dacă nici nu urmează să apară ceva dintre cele de Acolo care deja există, nici nu se schimbă ceva în altceva, sau, dacă rămânând /cum este/, nu generează altceva diferit, sau, ieșind în afara sa, nici nu dă altuia /posibilitatea/ să existe în locul său, atunci nu ar putea exista existența în virtualitate Acolo, în acel loc care este /ceva cu adevărat/, dat fiind că cele-ce-sunt /ceva/ posedă eternitatea și nu timpul.

Dar dacă cineva i-ar întreba pe cei care presupun că materia există și Acolo, în domeniul inteligibilelor, dacă nu cumva există și Acolo existența în virtualitate în acord cu materia de

[14] Cf. *12,* II.4. Problema lui Plotin este următoarea: dacă Intelectul (inteligibilul) nu este absolut simplu, s-ar părea că diferențele din cadrul său presupun existența unei materii în care să se manifeste diferențele. Or, materia presupune existența în virtualitate; dar aceasta nu poate exista în domeniul inteligibil, căci ea presupune transformarea și schimbarea. De aici și distincția: Acolo, inteligibilul este *actualizare,* în timp ce Aici, lucrurile se pot găsi *în actualizare.* Altfel spus, Acolo, lucrurile sunt identice cu esența sau Ființa lor, Aici ele sunt separate de ele.

Acolo — căci chiar dacă materia există în alt fel, va exista în cazul fiecărui /inteligibil/ pe de-o parte, materia, pe de alta — forma, pe de alta compusul celor două — ce vor răspunde?

Răspund că realitatea de tipul materiei de Acolo este Formă, de vreme ce și Sufletul, care este Formă, ar putea fi materie în raport cu altceva.[15] Dar oare în raport cu acela el nu-i și în virtualitate? Nu. Căci Sufletul are o formă proprie și forma nu /va veni la el/ mai târziu și el nu poate fi separat /de forma sa/ decât cu mintea; astfel, având materie, este gândit ca ceva dublu, dar ambele realități formează o singură natură. După cum și Aristotel spune că „al cincilea corp" este imaterial.[16]

Dar cum vom vorbi despre Suflet /ca în virtualitate/? În virtualitate /el/ este o ființă vie, când încă nu este /în corp/, dar urmează să fie; și este muzical în virtualitate, și /este în virtualitate/ toate celelalte lucruri care poate să devină, fără să fie mereu /acele lucruri în mod actualizat/. Astfel, existența în virtualitate se regăsește și printre inteligibile. De fapt, el nu este în virtualitate toate aceste calități, ci Sufletul este virtualitatea acestor calități.

Dar existența actualizată în ce fel este Acolo? Oare precum statuia, compusul, este în actualizare, în sensul că fiecare /inteligibil/ a luat forma /respectivă/? Sau e /în actualizare/ de fapt, fiindcă fiecare /inteligibil/ *este* formă și este perfect ceea ce este.[17] Căci Intelectul nu poate pleca de la virtualitatea relativă la putința de a gândi la actualizarea gândirii — ar avea nevoie de un alt /intelect/ anterior care nu pleacă de la virtualitate — ci în el se află Totul. Într-adevăr, existența în virtualitate, atunci când altceva vine asupra ei, vrea să fie condusă *spre*

---

[15] Intelectul.

[16] Aluzie la *Despre Cer*, A.3 27a–b. Cum observă și Armstrong, (PA, 2, p. 162) Aristotel nu spune explicit că „al cincilea corp" din care sunt alcătuite astrele este imaterial, dar poate că aceasta era concluzia acceptată de unii comentatori.

[17] Inexistența procesului, a devenirii în domeniul inteligibilului face ca ceva să nu capete formă, ci să fie etern formă, adică actualizare.

actualizare, pentru ca să devină ceva în actualizare, în vreme ce acela care are de la sine permanența *e actualizare.*

Toate realitățile primordiale sunt, prin urmare, actualizare. Ele au ceea ce trebuie să aibă și de la sine, și etern. Și Sufletul este în acest fel acela care nu se află în materie, ci în domeniul inteligibil. Iar Sufletul din materie este o altă actualizare, de exemplu, Sufletul vegetativ. Și acesta, fiind ceea ce este, este actualizare.

Însă toate sunt /Acolo/ în actualizare în acest sens: toate *sunt* actualizare? Sau cum?

Dacă s-a spus îndreptățit că acea natură de Acolo este „fără somn“[18], că este viață și viața cea mai bună, Acolo s-ar afla cele mai frumoase actualizări. Și Acolo *toate sunt în actualizare și, în același timp, sunt actualizare,* și toate sunt vieți, iar locul de Acolo este al vieții, fiind principiul și izvorul Sufletului autentic și al Intelectului.

4. Celelalte lucruri /sensibile/, câte sunt *ceva* în virtualitate, posedă și faptul de a fi în actualizare altceva, ceea ce, deja existând /cumva/, se spune că se află în virtualitate în raport cu altceva. Dar în legătură cu Materia /primordială/ despre care se spune că există și pe care o considerăm *a fi toate lucrurile în virtualitate*, în ce fel se poate spune că ea este vreo realitate în actualizare? Căci, în acest caz, ea nu ar mai fi toate lucrurile în virtualitate. *Iar dacă ea nu este nici una dintre realități, este necesar ca ea să nu fie o realitate (ceea-ce-este /ceva/).*

Cum deci ar putea ea să fie *ceva* în actualizare, când nu aparține realităților? Or, ea nu ar putea aparține acelor realități care vin asupra ei, dar nimic nu o împiedică să fie altceva, dacă nici măcar toate realitățile nu vin asupra Materiei.

În acest fel, Materia nu este nici una dintre aceste realități care vin asupra ei; *or, cum acestea sunt realități, Materia nu ar putea fi o realitate.* Și fiind închipuită ca Neformă, ea nu ar putea fi o Formă și deci nu ar putea fi numărată în rândul

[18] *Timaios*, 52b.

Formelor. Și în acest sens ea va fi o non-realitate. În ambele feluri fiind o non-realitate, Materia va fi cu atât mai mult o non-realitate.

Iar dacă ea a fugit de natura realităților autentice, dar nu poate să ajungă nici măcar la aceea a realităților considerate false, deoarece ea nici măcar nu este o imagine a rațiunii formatoare, precum sunt acele realități /false/, în ce fel de realitate ar putea fi ea surprinsă ? Iar dacă în nici o realitate, ce lucru anume ar putea fi ea în actualizare ?

5. Cum, așadar, ne referim la Materie ? În ce fel este Materia realităților ? Răspund că /ea este/ în virtualitate. Atunci, fiindcă /ea este/ deja în virtualitate, oare ea deja există în măsura în care urmează să /se actualizeze/ ? Însă ființarea pentru Materie este numai promisiunea a ceea ce urmează /să fie/. Ca și când ființarea pentru Materie este amânată până la /apariția/ acelui lucru care va exista /în mod real/.

Prin urmare, existența în virtualitate nu este un *ceva* /existent/, ci totul este /în cazul respectiv/ în virtualitate; și nimic nu există în sine, ci, fiind ceea ce Materia este, nu este în actualizare. *Iar dacă va exista ceva în actualizare, va exista acela care este în actualizare, și nu Materia /va fi în actualizare.*[19] / În general, lucrul respectiv/ nu este întru totul Materie, ci precum bronzul /materie secundă/.

Ar putea fi acest lucru / Materia/ ceea-ce-nu-este /ceva/, nu însă în sensul de *diferit de ceea-ce-este /ceva/*, precum este *mișcarea*[20]. Aceasta se deplasează peste ceea-ce-este /ceva/, ca

---

[19] Materia nu devine actualizare, la Plotin, ca la Aristotel, ci rămâne net separată de ea: ea este suportul Formelor, nu devine Formă. Scopul lui Plotin este de a plasa Materia sub nivelul Ființei, pe de-o parte, și de a nu impurifica cu Materia (virtualitate) Forma și inteligibilul, deoarece Materia este răul. Materia nu se actualizează niciodată, ci acceptă doar Formele pe deasupra. Cf. *12*, II.4., vol. 1. V. *ibidem* și LPIF§H, 7,4. Unii neoplatonicieni mai târzii, precum Proclos, au criticat această concepție a lui Plotin. V. Jan Opsomer, „Proclus vs. Plotinus on Matter“ în *Phronesis*, XLVI/2/2001.

[20] Referirea este la „genurile supreme“ din *Sofistul*, vezi *infra*.

și când pornește de la el și se află în el; dimpotrivă, Materia parcă este aruncată în afara /a ceea-ce-este ceva/, în totalitate separată și incapabilă să se schimbe pe sine; *ea rămâne de-a pururea ceea ce era de la început — era ceea-ce-nu-este /ceva/* (sau non-realitate).

Și, de la bun început, Materia nici nu separă prin actualizare ceva din totalitatea realităților /autentice/, nici nu devine /vreuna dintre acestea/ pe care să fi vrut să le îmbrace, și nici nu e în stare să prindă culoare de la ele. Ea stă locului în raport cu altceva, aflându-se în virtualitate față de lucrurile care urmează /acelor realități autentice/; și, odată ce realitățile acelea ajung la capăt, ea apare fiind prinsă de către lucrurile născute după ea și este așezată ca ultima dintre acestea.[21]

Fiind deci prinsă de către ambele /ordine existențiale/, ea nu ar putea aparține nici uneia dintre ele în actualizare; rămâne să stea numai în virtualitate — un reflex <εἴδωλον> slab și întunecos, incapabil să capete formă. Așadar, ea este un reflex în actualizare — *un fals în actualizare*. Acestă caracterizare este echivalentă cu formula /lui Platon/ „falsul autentic" <ὡς ἀληθες ψεῦδος> [22], adică „ceea ce nu este în mod autentic"[23]. Iar dacă în actualizare Materia nu este /ceva/, cu atât mai mult ea nu este /ceva/, și, prin urmare, ea nu este /ceva/ în mod autentic. Căci nu se poate ca lucrul care își are adevărul în ceea-ce-nu-este /ceva/ să fie în actualizare vreunul dintre cele-ce-sunt /ceva/.

Dacă, așadar, /Materia/ trebuie să existe, ea trebuie să nu existe în actualizare, pentru ca, *fiind zvârlită departe de existența reală în ceea-ce-nu-este /ceva/, să-și aibă existența în ceea-ce-nu-este /ceva/*. Aceasta, fiindcă, dacă lucrurilor false le înlături falsitatea, le-ai înlăturat și Ființa pe care o aveau, iar

[21] Deși Materia este, ierarhic vorbind, ultima dintre existențe, fiind inferioară chiar realităților sensibile, ea este necreată. De aceea, aceste sensibile sunt „născute după ea".

[22] *Republica*, 382 a. (Am tradus acolo prin „minciuna autentică", deoarece se referea la „minciuna din Suflet". Cuvântul grecesc poate însemna atât „fals", cât și „minciună".

[23] *Sofistul*, 254d.

lucrurilor care au în virtualitate ființarea și Ființa, dacă le aduci actualizarea, le-ai nimicit cauza subzistenței <ὑπόστασις>[24] lor, de vreme ce ființarea lor era în virtualitate.

Dacă deci trebuie să ținem Materia de nepieritoare, trebuie s-o ținem drept Materie. Ea trebuie, pe cât se pare, să fie concepută numai în virtualitate, pentru ca să fie ceea ce este, sau altminteri e necesar ca aceste argumente să fie respinse.

---

[24] Termenul ar putea indica faptul că Materia este pentru Plotin o „hipostază“, adică o existență autonomă.

DESPRE NON-AFECTABILITATEA INCORPORALELOR

26,III.6

Tema

Din nou, o chestiune a logicii incorporalelor: în ce fel acestea, și mai ales Sufletul, pot accepta participarea multiplelor, fără ca ele însele să fie afectate de vreo schimbare? În cazul Sufletului, problema comportă și o dimensiune soteriologică: cum se poate salva Sufletul din îmbrățișarea păgubitoare a corpului? Răspunsul lui Plotin este că Sufletul, în fapt, nu este afectat de conviețuirea cu corpul, ci există numai o aparență de afectare. Cel puțin partea rațională a Sufletului este în legătură cu Sufletul universal și nu este afectată.

Rezumat

Partea rațională a Sufletului nu este afectabilă. A asculta de rațiune este precum a vedea ceva fără să fii deformat. Dar oare partea pasională? Este respinsă teoria că cunoștințele sunt în Suflet ca niște întipăriri în ceară. În general, activitățile realităților imateriale se petrec fără alterare; altminteri ele ar pieri. De fapt, chiar în cazul părții pasionale, nu Sufletul propriu-zis este afectat în momente de spaimă sau rușine, ci corpul. De asemenea, partea germinativă a Sufletului nu germinează ea însăși când produce germinarea, nici nu crește, când produce creșterea corpului. Virtutea și viciul nu sunt în Suflet precum albul și negrul în corpuri. Iar *purificarea* părții „afectabile" înseamnă trezirea din imginile absurde și nu o contemplare a lor.

Materia sensibilă este și ea non-afectabilă, fiind incorporală. Ea este mai prejos de ceea-ce-este /ceva/, nu are o formă, stabilitate sau mărime. În general nu are proprietăți, iar proprietățile căpătate sunt ca niște reflexe fantomatice. Seamănă cu o oglindă invizibilă care nu

este afectată de imaginile care se reflectă în ea. Dacă Materia ar fi afectată, nu ar mai putea fi eternă.

Materia este Urâtul și Răul. Materia nu este nici măcar mărime, căci mărimea este și ea o calitate. Materia a fost numită „mamă“, deoarece este substratul tuturor lucrurilor. Denumirea rămâne superficială, deoarece ea este stearpă și nu poate zămisli nimic.

1. Se afirmă că senzațiile nu sunt *afecte* <πάθη>, ci activități și judecăți privitoare la *afectări* <παθήματα>: într-adevăr, afectele se nasc în legătură cu altceva — de pildă, corpul are un anumit afect — iar judecata e legată de Suflet, fără ca ea să fie un afect (ar fi /în acest ultim caz/ necesar ca din nou să existe o altă judecată /a judecății/ și să se meargă astfel la nesfârșit). Totuși, n-am avea cu nimic mai puțin o dificultate și aici, dacă judecata ca judecată nu posedă nimic propriu lucrului judecat. Sau, dacă judecata păstrează un tipar al lucrului judecat, atunci ea este afectată.[1]

Totuși, se poate afirma și despre așa-numitele „întipăriri" <τῦποι>, că felul /lor/ este în general diferit față de cum a fost conceput, adică în ce fel /el este/ în cazul activităților intelectuale — acestea putând să cunoască fără să fie afectate /de obiectul cunoscut/. Și, în general, rațiunea noastră și voința nu /pot fi considerate că/ supun Sufletul acelor variații și schimbări precum încălzirea și răcirea supun corpurile.

Și ar trebui să privim și să cercetăm și așa-numita „parte afectabilă" <τὸ παθητικόν> a Sufletului: oare să-i dăruim /și ei/ această neclintire, sau dimpotrivă numai ei să-i încuviințăm capacitatea de a fi afectată? Dar despre acestea vom vorbi mai târziu, iar acum să cercetăm în legătură cu primele dificultăți.

---

[1] Dacă elementul cunoscător — Sufletul de pildă — este afectat de către obiectul cunoscut, de pildă printr-un fel de întipărire ca într-o ceară, așa cum își reprezentau stoicii fenomenul, atunci înseamnă că Sufletul este corporal. Cf. *Stoicorum Veterum fragmenta*, I.141 și 148; II.55.

Cum poate fi neclintită partea /Sufletului/ superioară părții afectabile, partea care e superioară senzației, în general /o parte/ a unui Suflet, atunci când orice fel de viciu, opinii false și neghiobie ar intra în el ?[2] Într-adevăr, aproprierile și alterările aparțin unui Suflet care cunoaște plăceri, dureri, care se mânie, invidiază, e gelos, poftește, în general care nu e în nici un chip în pace, ci se mișcă și se schimbă pentru fiecare dintre lucrurile care îi vin în cale. Or, dacă /Sufletul/ este un corp și are o mărime, nu e ușor, ba chiar este cu totul imposibil ca el să fie neafectat și să manifeste neclintire în oricare dintre situațiile care îl privesc.

Însă dacă *Sufletul este o Ființă fără mărime* și dacă trebuie ca imperisabilul să fie prezent și pentru el, e necesar să fim atenți dacă îi acordăm Sufletului astfel de afectări, ca nu cumva să-i dăm, fără să ne dăm seama, și proprietatea de a fi perisabil.[3]

Iar dacă Ființa Sufletului este fie un număr, fie un raport /de numere/, precum afirmăm[4], cum ar putea o afectare să intervină într-un număr sau un raport ? Ci mai degrabă trebuie gândit că la el se regăsesc *raporturi neraporturi și afectări neafectări*, iar aceste /afectări/, care au fost transferate de la corpuri în mod contrar, trebuie considerate fiecare în parte și transferate /asupra Sufletului numai/ prin analogie/ cu ce vedem la corpuri/ ; *trebuie, de asemenea, considerat că Sufle-*

---

[2] Dacă Sufletul aparține de inteligibil, el trebuie să nu fie afectabil. Dar atunci cum se explică prezența viciilor sau a falsității din el ? Ideea generală a lui Plotin este că, în sine, Sufletul este imperturbabil, dar el primește anumite „adaosuri“ în urma întrupării sale și astfel apare o aparență de afectabilitate.

[3] Problema capitală, care îi va preocupa mult mai târziu și pe Descartes sau Leibniz este: dacă acceptăm dualismul Suflet–trup și deci faptul că Sufletul este o realitate spirituală, non-corporală și eternă, cum poate fi el afectat de ceea ce se întâmplă corpului, și cum poate el influența corpul ?

[4] Așa afirmau platonicienii medii și pitagoricienii, V.P. Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus“ în CHLG.

tul, având afectări, în fapt nu le are, și că, suferind, nu suferă.[5] Or, care este modul /de existență/ al acestor /paradoxuri/, trebuie cercetat.

2. Mai întâi să vorbim despre viciu și virtute: ce apare atunci când se spune că viciul este prezent pentru Suflet? Într-adevăr, noi spunem că trebuie înlăturat /viciul/, de parcă există un anumit rău în el, că /trebuie/ așezat în el virtutea, trebuie pus în ordine, trebuie produsă frumusețea în locul urâțeniei de dinainte.

Dar când afirmăm că *virtutea este o armonie*, iar *viciul este o dizarmonie*, am afirma oare o opinie aprobată de cei vechi și raționamentul va susține destul oare subiectul investigat? Dacă virtutea constă în armonia conformă naturii a părților Sufletului între ele, iar dacă dizarmonia este viciu, nu va sosi Sufletului nimic adăugat din altă parte; în acest caz, fiecare parte /a sa/ ar sosi în felul în care ea este în armonie, și nu ar putea sosi în felul în care este în lipsa de armonie. După cum /spunem că/ și coriștii dansează și cântă *laolaltă* unii cu alții, chiar dacă nu ei sunt aceiași (care cântă și dansează), și chiar dacă numai unul singur cântă, în timp ce ceilalți nu cântă /ci doar dansează/ și fiecare cântă în felul său. Căci ei nu trebuie numai să cânte laolaltă, ci și fiecare trebuie să-și cânte frumos partitura /pentru ca să considerăm că ei cântă „laolaltă"/.

Rezultă că și acolo, în cazul Sufletului, *armonia este ca fiecare parte să-și facă treaba cuvenită ei.*[6] Este necesar, prin urmare, ca înaintea /apariției/ acestei armonii /dintre părți/ să

[5] Tipică construcție oximoronică a lui Plotin pentru a explica paradoxul Sufletului: el aparține, într-un fel, lumii de jos și ca atare suferă și este afectat, dar totodată aparține și lumii se sus și, în consecință, este neafectat.

[6] Această virtute este la Platon dreptatea, așa cum este ea descrisă în *Republica.*

existe o altă virtute a fiecărei părți, și un viciu al fiecărei părți /a Sufletului/ înainte de /instalarea/ dizarmoniei între părți.[7]

Dar ce anume este de față când fiecare parte este rea? Viciul. Și /ce anume când ea este/ bună? Răspund că /în acest ultim caz/ virtutea este lucrul prezent.

Probabil, afirmându-se că, pentru partea rațională, viciul său este negândirea, s-ar putea spune și că negândirea în sens negativ este o absență a ceva. Dar când s-ar introduce acolo opinii false, care produc cel mai bine viciul /respectiv/, cum să nu se spună că /viciul/ s-a introdus în /Suflet/ și că partea respectivă se alterează?[8]

Iar partea pasională /a Sufletului/ nu este într-o anume condiție când este înspăimântată, dar, când este curajoasă, nu este ea într-o altă condiție? Iar partea apetentă, când este nesăbuită, se află într-o anume condiție, iar când e cumpătată, /nu se află ea/ într-o altă condiție? Răspuns: ea a fost afectată!

De asemenea: când fiecare parte /a Sufletului/ posedă virtutea sa, ea acționează potrivit cu Ființa prin care afirmăm că fiecare poate să asculte de rațiune: partea rațională ascultă de Intelect, iar celelalte — de partea rațională.[9]

Răspund: a asculta de rațiune este precum a vedea ceva fără să fii deformat <οὐ σχηματζόμενον>, ci vezi și ești în actualizarea /posibilității de a vedea/, atunci când vezi. După cum vederea este aceeași și în virtualitate, și în actualizare după Ființa ei, însă actualizarea sa nu este o alterare. Actualizarea sosește la ceea ce posedă Ființa, iar ea cunoaște și știe fără să

---

[7] Plotin sugerează că teoria virtuții ca armonie dintre părți este insuficientă: dacă părțile nu sunt, fiecare, corespunzătoare, ele nu se pot armoniza. Dar ce anume le face fie să se armonizeze, fie să rămână în dizarmonie? Chestiunea nu e în esență diferită de aceea a frumosului care nu poate fi conceput numai ca armonie dintre părțile unui lucru.

[8] S-ar părea deci că falsitatea, nefiind pură absență, introduce ceva în Suflet, care ar putea altera chiar partea rațională și care, astfel, nu ar mai fi non-afectabilă.

[9] Cine ascultă de cineva, suferă acțiunea aceluia; iar cine suferă o acțiune e afectabil — se poate obiecta.

fie afectată /de ceea ce vede/. Și astfel se raportează partea rațională la Intelect, pe care îl vede; iar aceasta este putința de a gândi, fără să existe în interiorul /minții/ o întipărire /a lucrului gândit/. *Ci mintea deopotrivă posedă ceea ce cunoaște și nu-l posedă. Îl posedă prin faptul că îl cunoaște și nu-l posedă prin faptul că nu există depozitat /în ea/ ceva din viziune, precum /ar fi/ o formă întipărită în ceară.*[10]

Trebuie să ne amintim că s-a spus /de către noi/ că și amintirile există fără să constea în anumite depozite în Suflet, ci /apar/ atunci când Sufletul trezește astfel posibilitatea respectivă, încât să posede ceea ce nu posedă.

Ei bine, nu era alt /Suflet/ înainte de a-și aminti astfel și /nu-i altul/ mai târziu, când își amintește ? Sau vrei să /îl consideri/un altul ? Măcar el nu este deloc alterat, afară doar dacă trecerea de la virtualitate la actualizare nu ar fi numită alterare; însă nu i s-a adăugat nimic, *ci el face ceea ce el era prin fire.* În general, activitățile realităților imateriale se petrec fără alterare; altminteri ar pieri.

Mult mai degrabă ele /aparțin/ de lucrurile care rămân neschimbate, *în timp ce a fi afectat înseamnă acțiunea despre care vorbim, proprie lucrurilor materiale.*

Căci dacă un lucru imaterial ar îndura afectări, el nu ar mai avea prin ce să rămână stabil. Se întâmplă ca în cazul actului vederii, atunci când *faptul de a vedea* se activează, ochiul este lucrul care este afectat, în timp ce opiniile sunt /în exemplul nostru/ precum spectacolele pe care el le vede <ὁράματα>.[11]

Dar în ce fel este umplută de frică partea pasională a Sufletului ? În ce fel este ea vitează ? Frica îi vine deoarece fie

---

[10] Aceasta era în general teoria stoică dezvoltată de Cleanthes și Chrysippos. V. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903, II, 55–56. Or, Plotin o contestă, susținând că rațiunea cunoaște Intelectul și Formele, fără să se deformeze, precum o ceară întipărită, deoarece rațiunea este și ea incorporală, ca și Intelectul.

[11] Pentru a-și demonstra teza, Plotin spune că nu vederea sau faptul de a vedea sunt afectate de lucrurile văzute, atunci când ele le văd, ci ochiul material. La fel, între rațiune, parte a Sufletului, și sistemul nervos central, de pildă, trebuie făcută o distincție netă.

nu privește înspre rațiune, fie privește înspre o rațiune rea, fie duce lipsă de organe, de exemplu din cauza absenței sau a nevredniciei armelor trupești, fie este împiedicată să acționeze, sau nu se clintitește din loc, de pildă când e stârnită. Și e vitează, în caz contrar.

Iar partea apetentă, dacă acționează singură, spunem că produce așa-numita neînfrânare. Căci ea face totul de una singură, iar celelalte /părți/ nu sunt prezente — acelea cărora, când sunt prezente, le revine să o stăpânească și să-i arate calea. Dar dacă ea ar vedea /ceea ce trebuie/, ar fi altfel, nemaifăcându-le pe toate, ci cumva odihnindu-se, deoarece le vede pe celelalte, așa cum îi este cu putință.

Probabil însă că în majoritatea cazurilor, așa-numitul viciu al părții apetente ține de proasta condiție a trupului, iar virtutea sa de o condiție contrară, astfel încât în ambele situații nu există nici un adaos pentru Suflet.[12]

3. Dar în ce fel sunt acceptările și refuzurile Sufletului? Durerile, mâniile, plăcerile, dorințele și spaimele cum de n-ar fi răsuciri /ale Sufletului/ și afectări aflate în Suflet și mișcându-se /acolo/? Trebuie în felul următor discutat despre acestea:

Recunoașterea faptului că în Suflet apar alterări și percepții puternice ale acestor /alterări/ aparține celui care nu spune contrariul evidenței. Dar este necesar ca, după ce am fost de acord cu aceasta, să cercetăm *ce anume se alterează.* Într-adevăr, afirmând acestea despre Suflet, riscăm să înțelegem ceva asemănător cum ar fi dacă am spune că Sufletul se înroșește sau pălește, fără să luăm în considerare că, deși aceste afectări sunt din cauza Sufletului, ele se nasc în cealaltă constituție /în corp/. Rușinea se află în Suflet, când apare opinia despre urât. Dar trupul, când Sufletul se află în condiția /de a-i fi rușine/ — pentru ca să nu

[12] În esență, spune Plotin, fiecare parte a Sufletului este într-o bună condiție atunci când ascultă de partea superioară ei, și într-o rea condiție, când nu ascultă de aceasta. Ceea ce înseamnă că, în sens propriu, ea nu primește ceva exterior — în bine sau rău — și deci nu este afectată.

tacim din pricina cuvintelor — fiind subordonat Sufletului și nefiind identic cu un corp neînsuflețit, este alterat de /prezența/ sângelui, care e ușor de pus în mișcare.

Iar efectele așa-numitei spaime — principiul lor este în Suflet: paloarea /apare/ atunci când sângele se retrage înăuntru. Iar /efectele/ plăcerii înseamnă /procesul/ acesta al răspândirii /sângelui/, care ajunge să fie simțit în corp, dar nu există nici o afectare a Sufletului. Și la fel cu ceea ce ține de durere. De vreme ce dorința nu-și dă seama că principiul dorinței se află în Suflet, senzația află că /ea/ a sosit de acolo. Iar când spunem că Sufletul se mișcă în mijlocul dorințelor, al judecăților, al opiniilor, nu afirmăm că el le face pe acestea fiind zdruncinat, ci că acele mișcări se nasc de la el.[13] Deoarece și viața spunem că este mișcare, dar nu a altui lucru, ci activitatea fiecărei părți este viața potrivit naturii, fără să iasă în afară /întregului/.

În consecință: dacă suntem de acord că activitățile, viețile, năzuințele nu sunt alterări și că amintirile nu sunt urme, nici reprezentările nu sunt întipăriri ca în ceară, trebuie să fim de acord că *pretutindeni, în toate numitele afectări și mișcări, Sufletul păstrează aceeași condiție prin substratul și Ființa sa* și că virtutea și viciul /Sufletului/ nu apar precum negrul și albul la corp, sau precum caldul și recele, ci în felul arătat ele apar la ambele /corp și Suflet/, în legătură cu toate contrariile la modul general.

4. Trebuie studiată și *așa-numita parte afectabilă* a Sufletului. Deja s-a vorbit și despre aceasta într-un anume fel în capitolele în care s-a vorbit despre toate afectările care apar în partea pasională și în cea apetentă a Sufletului, în ce fel sunt fiecare. Și totuși trebuie vorbit încă despre aceasta, luând în considerație mai întâi ce se spune că este partea „afectabilă" a Sufletului.

---

[13] Emoțiile par a fi afectări ale Sufletului, dar în fapt sunt ale trupului, deși ele își află originea în Suflet.

Se spune la modul general că ea este locul unde se pare că se constituie afectele. Acestea sunt acelea care sunt urmate de plăcere și suferință. Unele afecte se constituie pe baza opiniilor, ca atunci când, crezând vreun om că urmează să moară, e cuprins de frică, sau când gândește că va avea parte de vreun bine, are o plăcere. Dar opinia se află într-un loc, în vreme ce afectul în mișcare — într-un altul. Alte afecte parcă dirijează în mod neintenționat producerea opiniei în ceea ce e menit să opineze.

S-a spus însă că opinia permite părții care opinează să rămână neschimbată. Dar teama născută din opinie, coborând iarăși de sus de la opinie, oferă parcă o înțelegere părții Sufletului presupusă a se teme.

Dar ce efect anume produce aceasta — teama ? Produce tulburare și șoc — se spune — în așteptarea răului. Ar putea fi însă limpede că reprezentarea din Suflet, atât cea primă pe care o numim „opinie“, cât și aceea care provine de la aceasta nu sunt opinie; e vorba despre un fel de *opinie obscură,* situată în josul /ierarhiei/, o reprezentare indistinctă, după cum o anume activitate se află în așa-numita Natură în raport cu lucrurile individuale pe care ea le face — după cum se spune — fără să și le reprezinte <ἀφαντάστως>.[14] De aici vin tulburarea resimțită care se naște în trup, tremurul, clătinarea corpului, paloarea și neputința de a vorbi. *Toate acestea nu se află în partea sufletească.* Altminteri vom afirma că /această parte a Sufletului/ este corporală și că, dacă ea ar fi afectată în acest fel, toate acele afecte nu ar mai putea sosi în trup, când cel care le trimite /Sufletul/ nu mai acționează și nu mai trimite afectele deoarece este reținut de un afect și iese din sine.[15]

[14] Opinia, în sensul propriu, se află în partea rațională. Această „opinie obscură“ este asemănată cu activitatea Naturii care produce lucrurile individuale, nemijlocit, fără să și le reprezinte mai înainte. Cf. *30,* III,8,4. Nu cred că aici Plotin se opune stoicilor, cum afirmă Armstrong, ci mai degrabă că le preia anumite idei.

[15] Dacă Sufletul ar resimți efectiv afectele, el nu le-ar mai putea transmite corpului, deoarece s-ar altera, ar ieși din sine, s-ar uza pe măsură ce simte.

Așadar, această parte afectabilă a Sufletului nu este corp, ci o *formă.* În materie însă, se află partea apetentă, partea de care depinde hrănirea, cea de care depinde creșterea și care este procreatoare, aceea care este rădăcina și principiul formei afectabile. Or, pentru nici o formă nu este necesară prezența tulburării și în general a unei afectări, ci ea /forma/ stă locului, în vreme ce materia sa /corespunzătoare/ ajunge să fie afectată atunci când ajunge, iar forma aceea o urnește prin prezența sa.[16]

Într-adevăr, partea germinativă a Sufletului nu germinează /ea însăși/ când produce germinarea, nici nu crește, când produce creșterea /corpului/, nici în general, când pune în mișcare, nu se mișcă /ea însăși/ cu acea mișcare pe care ea o produce, ci, fie nu / se mișcă/ deloc, fie există un alt fel al mișcării sale sau al activității sale /decât cel corporal/. Prin urmare, este necesar ca natura formei să fie o activitate /actualizare/ și ca ea să creeze prin prezența sa, *ca și când armonia din ea ar produce mișcarea corzilor.* Iar partea „afectabilă" /a Sufletului/ va fi cauza afectului, în caz că fie mișcarea provine de la ea din reprezentarea senzorială, fie fără reprezentare senzorială.

Trebuie cercetată această chestiune — dacă /lucrurile se petrec astfel/, atunci când opinia se coboară de sus, /din partea superioară a Sufletului/.

Partea „afectabilă" stă locului în chipul unei armonii. Cauzele capacității ei de a pune în mișcare /corpul/ sunt similare unui muzician. Iar /organele corpului/ lovite datorită afectării ar putea sta în /același/ raport /de analogie/ cu corzile. Căci și în cazul muzicii, nu armonia suferă afectarea, ci coarda. Iar coarda nu s-ar putea mișca sub raport muzical, chiar dacă muzicianul ar dori-o, în caz că armonia nu ar cere acest lucru.

5. Dar atunci, *de ce trebuie căutat a se obține ca Sufletul să rămână neafectat în baza /exercițiului/ filozofiei, atunci când*

---

[16] Această parte a Sufletului este, așa cum văzuse deja Aristotel în *Despre Suflet*, forma unei materii care este corpul. Numai că la Aristotel, astfel — formă — era întreg Sufletul, în vreme ce la Plotin numai partea germinativă și apetentă pare a fi astfel. Cealaltă — partea rațională — este, ca la Platon, separată.

el nici la început nu era afectat? Răspund: deoarece lucrul care, precum o reprezentare, ducându-se la Suflet, produce în continuare asupra părții numite „afectabile“ afectul — tulburarea — iar imaginea răului așteptat rămâne unită cu tulburarea, rațiunea a socotit nimerit să înlăture cu totul un astfel de afect și să nu-i îngăduie să existe în Suflet. Aceasta, fiindcă, dacă el apare, Sufletul nu este încă într-o stare bună, iar dacă el nu apare, Sufletul este neafectat. Într-adevăr, în acest caz, cauza imaginii din Suflet nu mai apare, ca atunci când cineva, vrând să înlăture vedeniile viselor, ar aduce Sufletul care are vedenii în stare de trezie, dacă ar spune că /vedeniile/ au produs /afectele/, adică ar spune că /lucrurile/ din afară, precum niște vedenii, sunt afectările Sufletului.[17]

Dar ce ar putea fi *purificarea Sufletului* care nu a fost deloc pângărit, sau ce sens are *separarea Sufletului de corp?* Răspund că purificarea ar fi ca Sufletul să părăsească /corpul/ singur și să nu fie laolaltă cu alte /lucruri/ sau să nu privească spre altceva și nici să nu aibă opinii străine, în felul în care sunt opiniile sau afectele, după cum s-a spus, nici să se uite la imitații și nici să producă afecte pornind de la acestea.

Or dacă, fiind orientat el invers, /spre partea bună a firii/ <ἐπὶ θάτερα>, spre cele de sus în despărțire de cele de jos, cum să nu avem purificare și separare din partea acestui Suflet care nu se mai află în corp, în sensul că ar aparține acestuia, și care Suflet e ca o lumină liberă de mâzgă? *Deși este netulburată și neafectată chiar lumina din mâzgă!*[18]

Iar *purificarea* părții „afectabile“ înseamnă trezirea din imginile absurde și nu o contemplare /a lor/, iar separarea se realizează fără multă înclinare /către aceste imagini/ și prin-

[17] Pentru Plotin, suferințele și afectele Sufletului sunt un fel de iluzii, de vise, pe care filozofia le poate înlătura. Noi nu suntem, în fapt, „căzuți“, așa cum susțin diferitele variante de gnosticism sau creștinismul, ci avem iluzia persistentă că suntem astfel.

[18] Trebuie recunoscut că nu este ușor de înțeles cum reușește să explice Plotin paradoxul. Se poate, totuși, admite că afectarea Sufletului — dacă există — este de alt tip decât afectarea corpurilor, că Sufletul nu se epuizează în pasiunile și afectele sale.

tr-o *absență* a imaginării lucrurilor inferioare. Și a separa această /parte/ înseamnă și a înlătura acele lucruri de care /partea „afectabilă"/ se separă, atunci când nu are de-a face cu un suflu fetid rezultat din lăcomie și din mulțimea cărnilor nesănătoase, ci /corpul/, în care /partea afectabilă/ se află, ar fi ușor, pentru ca /Sufletul/ să călătorească în liniște în el.[19]

6. S-a spus că Ființa inteligibilă care are rangul Formei în întregul ei trebuie să fie considerată ca imperturbabilă. Însă, *deoarece și Materia aparține incorporalelor*[20], chiar dacă în alt mod /decât inteligibilul/, trebuie cercetat în ceea ce o privește dacă ea este afectabilă, așa cum se spune, și poate fi condusă în orice direcție, sau dacă și pe aceasta trebuie să o concepem neafectabilă și care este modalitatea non-afectabilității sale.

Mai întâi cei care se îndreaptă spre această temă și care vor să vorbească despre natura ei trebuie să înțeleagă faptul că *natura a ceea-ce-este /ceva/*, *Ființa* și *a fi /ceva/* nu sunt în felul în care le gândește mulțimea. Într-adevăr, ceea-ce-este /ceva/ ar fi ceea ce cu adevărat ar putea fi arătat că *este /ceva/* — fiind în mod autentic /ceva/: adică ceea-ce-*constituie în mod complet Realitatea* <ὅ πάντη ἐστὶν ὄν>. El este *acela căruia nimic din faptul de a fi /ceva/ nu-i stă departe*. Fiind în mod desăvârșit, el nu are nevoie de nimic pentru ca să fie conservat și să existe[21], ci el este pentru celelalte lucruri care *par* să fie /ceva/

---

[19] PA,III,232 vede aici o referire la corpul astral. Nu mi se pare sigur; mai degrabă pare a fi vorba despre un regim alimentar auster recomandat.

[20] Teză fundamentală plotiniană, v. *12*,II.4 și *25*,II.5. De vreme ce Materia este virtualitatea absolută ea nu poate avea calitățile unui corp. Armstrong (PA,III,232) spune că teoria incorporalității Materiei fusese susținută de Alexandru din Aphrodisias, în schimb platonicienii de dinaintea lui Plotin (precum Alcinous-Albinus) adoptaseră o poziție echivocă („nici corp, nici non-corp, dar virtual corp"). Pentru stoici, Materia era un corp fără calități. V. *Stoicorum vet. fr.* II, 309, 482.

[21] Aceasta în mod relativ, sau numai pe planul Realității, căci Intelectul sau Realitatea (ceea-ce-este /ceva) sunt ipostaza secundă și Principiul lor este mai presus de ele.

cauza faptului de a părea că sunt /ceva/. Iar dacă aceasta este adevărat, este necesar ca ceea-ce-este /ceva/ să se afle în viață și într-o viață perfectă, ori altminteri, având o lipsă, nu ar mai fi ceea-ce-este /ceva/ sau ar fi ceea-ce-nu-este /ceva/. El este Intelect și cugetare în mod complet.[22]

Și el este /perfect/ determinat și definit și nu există /la el/ nimic care să nu fie /în mod actualizat ceva/ datorită virtualității, nici datorită /virtualității/ dimensionate cantitativ. Căci altminteri ar duce lipsă de ceva.[23] Iată de ce el /posedă/ eternitatea, identitatea și imposibilitatea de a primi ceva la sine și, de asemenea, nimic nu i se adaugă. Într-adevăr, dacă ar primi ceva, ar primi ceva în afară de sine; aceasta /ar fi/ o non-realitate. Dar e necesar ca el să fie în mod complet ceea-ce-este /ceva/. Toate lucrurile trebuie să provină de la el, deoarece el le are /pe toate ducându-le/ înspre ființare. *Și toate lucrurile împreună /sunt el/ și toate formează o unitate /în el/.*

Definim ceea-ce-este /ceva/ prin aceste caractere. Căci este necesar /s-o facem/, altminteri nu ar putea proveni Intelectul și viața de la ceea-ce-este /ceva/, ci ele ar fi adăugate la ceea-ce-este /ceva/ și nu vor exista (vor proveni de la neființă); iar Realitatea (ceea-ce-este /ceva/) va fi fără viață și fără Intelect. Or, acela care le are pe acestea din urmă /lipsa vieții și a Intelectului/ este cu adevărat neființă, dat fiind că e necesar ca acestea să se afle în părțile mai rele și ultime ale Realității. Însă Ceea ce există înaintea Realității (a ceea-ce-este /ceva/) dăruindu-le pe acestea /viața și Intelectul/ Realității, nu are nevoie El însuși de ele.[24]

Dacă ceea-ce-este /ceva/ este în acest fel, este necesar ca el să nu fie nici vreun corp, nici substratul corpurilor, ci pentru

---

[22] Cf. *Sofistul,* 248 e–249a.

[23] Intelectul sau Realitatea este actualizare pură, deci determinare. Cum el reprezintă Totul, sau Realitatea înttreagă, nu există nimic în afara sa.

[24] Referire la Unu, existența absolută care dăruie viața, Intelectul și Ființa, dar este mai presus de acestea.

acestea el să fie faptul de a fi /ceva/ — pentru cele ce nu sunt /ceva el să fie/ faptul ca ele să fie /ceva/.

Dar cum de e posibil să fie /solidă/ natura corpurilor, deși *ea nu este /ceva/* — cum de este solidă Materia care reprezintă substratul munților, al stâncilor și al întregului pământ? Și despre toate lucrurile rezistente și care supun izbiturilor lucrurile izbite /se spune/ că au confirmată astfel Ființa.

Dacă, așadar, ai spune: Cum de lucrurile care nu strâng, nu forțează, nu opun nici o rezistență, și în general, nici nu se văd — Sufletul și Intelectul — sunt realități și chiar realități autentice? Dar chiar și la corpuri, cum oare este mai mult /Realitate/ elementul care se mișcă mai mult și e mai puțin greu decât pământul aflat în repaos, iar decât acela are mai /multă realitate elementul plasat/ mai sus? Și focul ferindu-se /cel mai mult/ de natura corpurilor, /cum de este el mai mult Realitate decât celelalte elemente/?

Cred că acele elemente care sunt mai autonome stingheresc mai puțin celelalte lucruri și produc mai puțină suferință restului, în timp ce elementele mai grele /sunt/ și mai pământoase, și anume cu cât duc lipsă de ceva/mai mult/, cu atât mai mult ele cad și nu pot să se ridice, ele căzând din pricina slăbiciunii, produc lovituri în mișcarea lor în jos și în încetineala lor. De fapt și corpurile moarte sunt mai neplăcute când dai peste ele și ele pricinuiesc lovituri puternice și vătămare. Dimpotrivă, cele însuflețite și cu participare la ceea-ce-este /ceva/, corespunzător cu nivelul participării lor, sunt mai plăcute pentru cei care le sunt aproape. Iar mișcarea, ca un fel de viață, se află în corpuri; posedând o imitație a vieții, /această mișcare/ se află în mai mare măsură în cazul lucrurilor care au mai puțină corporalitate, ca și când deficiența în ceea-ce-este /ceva/ face ca acest lucru care rămâne /să fie/ în mai mare măsură un corp.

Și din așa-zisele afectări, ai putea vedea că ceea ce este în mai mare măsură corp este și în mai mare măsură afectabil — pământul /mai mult/ decât restul elementelor /corporale/, iar acestea potrivit cu același raport. Căci celelalte /elemente/ se adună laolaltă după ce au fost separate, dacă nu le împiedică

ceva să se reunească într-o unitate, dar când elementul pământos este tăiat, fiecare parte rămâne separată /de cealaltă/.

După cum lucrurile a căror natură s-a epuizat se comportă ca și când sunt lovite și nimicite, chiar dacă lovitura este mică, astfel și ceea ce ajunge corp în cea mai mare măsură, venind în cea mai mare măsură la neființă, este lipsit de vlagă ca să se aducă pe sine la unitate. Loviturile grele și puternice sunt ruinătoare, dar /corpurile/ și le produc unele altora. Ceva slab căzând peste ceva slab se prezintă tare în raport cu celălalt și /la fel/ ceva care-nu-este /ceva/ în raport cu ceva care-nu-este /ceva/.

Toate acestea s-au spus împotriva filozofilor care așează ceea-ce-este /ceva/ în corpuri în baza dovezilor din împingeri și care se încred în imaginile obținute prin senzație[25]; aceștia fac ceva asemănător oamenilor care visează și cred că lucrurile pe care le văd sunt aievea, deși ele sunt vise. Căci partea senzorială aparține unui Suflet care doarme; și cât din Suflet este în trup, acea parte doarme. Dar autentica trezire este o înălțare <ἀνάστασις> autentică în separare de trup, nu cu trupul. Căci trecerea <μετάστασις > /Sufletului/ laolaltă cu trupul nu este decât o trecere dintr-un somn într-altul, ca dintr-un așternut într-altul.[26] Dar autentica trecere este în totalitate în separare de corpuri, care, aparținând unei naturi contrare Sufletului, posedă contrariul față de Ființă. Dovadă și nașterea corpurilor, curgerea și nimicirea lor, care nu țin de natura a ceea-ce-este /ceva cu adevărat/.

7. Trebuie să revenim la Materia care constituie substratul, și la cele despre care se spune că se află pe substrat; de aici se va ști și că Materia *nu este /ceva/*, cât și caracterul ei non-afectabil.

Prin urmare, Materia este incorporală, de vreme ce corpul — un compus — este ulterior /ei/, iar Materia produce corpul laolaltă cu altceva (Forma). Astfel ea are parte de același nume /ca și inteligibilul/ în ce privește incorporalul, deoarece fiecare

[25] E vorba despre epicurei care erau atomiști.

[26] Este vorba despre metempsihoză.

din cele două — și ceea-ce-este /ceva/, și Materia — sunt diferite de corpuri. Or, nefiind nici Suflet, nici Intelect, nici Formă, nici rațiune formatoare, nici limită (căci e nelimitare), nici putere (ce oare ar putea produce?)[27], ci căzând în afara acestora toate, Materia nu ar putea accepta pe bună dreptate nici denumirea de „ceea-ce-este /ceva/". Dar ea nu este ceea-ce-este /ceva/, în sensul în care mișcarea sau starea nu sunt /ceea-ce-este /ceva//[28], ci cu adevărat ea „nu este /ceva/" — *fiind un reflex și o iluzie de massă* <εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου>, o simplă tendință spre a fi o existență. *Ea stă fără să stea, e nevăzută în sine și se ferește de cel care vrea s-o vadă; dar apare, când cineva nu ar vedea-o.* Nu e văzută pentru cel care se uită cu atenție și arată mereu la sine aspecte contrare — *micul și marele*, mai puținul și mai marele[29], lipsa și excesul — o închipuire instabilă, dar care nici nu poate să dispară.[30] Căci nici pentru aceasta nu are putere, de vreme ce nu ia putere de la Intelect, ci se află în deficiență de orice Realitate (de ceea-ce-este /ceva/).

De aceea, orice promisiune face este o minciună, iar dacă s-ar înfățișa mare, mică este, iar dacă — mai mare, este mai mică; și ființarea ei în închipuire nu este ființare /autentică/, ci parcă ar fi o jucărie pusă pe fugă. De aici și faptul că proprietățile care par să existe în Materie sunt jucării, reflexe căzute cu totul într-un reflex, după cum, într-o oglindă, lucrul situat într-o parte se înfățișează într-altă parte. Și, se pare, ea este plină, deși nu are nimic și pare /a fi/ toate lucrurile.

---

[27] Traduc aici pe *dynamis* cu putere, deoarece Materia este, într-un sens, virtualitate absolută.

[28] Referire la *Sofistul*, 256d: este vorba despre genurile supreme ale Ființei. Cf. *25*,II.5, nota 20.

[29] Platon, în doctrina orală, denumise Materia, printre altele, „marele și micul" sau Dualitatea indefinită, v. *Met.* M, 8, 1083b, p. 431 și nota 38; de asemenea *Met.* N,2 și în continuare. V și M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986.

[30] Un fel de „teologie" negativă relativă la Materie, simetrică cu aceea relativă la Unu.

Iar „lucrurile care intră în ea și ies din ea sunt cópii“[31] și reflexe ajunse la un reflex fără formă; și din pricina lipsei ei de formă, când sunt privite înăuntrul /Materiei/, ele par că produc ceva pentru Materie, dar nu produc nimic. Căci ele sunt instabile, slabe și nu au nimic rezistent. Aceste /reflexe/ străbat Materia, fără ca ea să aibă o consistență; ele nu o taie, de parcă ar trece prin apă, sau de parcă cineva ar arunca forme în așa numitul „vid“.

Și de asemenea, dacă cele văzute în /Materie/ ar fi precum sunt /Formele/, de la care /acele reflexe/ s-au dus /în Materie/, probabil că cineva, dându-le cumva puterea /Formelor/ care le-au trimis /acolo/, ar putea accepta că, ajungând în /Materie, puterea respectivă/ ar fi afectată de ele.

Dar în fapt, cele care se înfățișează fiind diferite, iar cele care sunt privite /în Materie/ fiind altceva /decât Formele care se oglindesc în Materie/, se poate cunoaște de aici falsitatea afectării, de vreme ce lucrul văzut /în Materie/ este fals și *lipsit de asemănare /substanțială/ față de creatorul său.* Deoarece acel lucru este nevolnic, fals și căzut în falsitate, precum în vis, în apă sau în oglindă, el îngăduie /Materiei/ să rămână neafectată în mod necesar. Totuși, măcar în exemplele de mai sus există o asemănare /a imaginilor/ văzute în /mediile respective/ în raport cu /corpurile/ care produc oglindirile.

8. În general, trebuie ca lucrul afectat să fie de așa natură încât să se afle în posesia unor puteri și calități contrare celor care survin /asupra lui/, iar afectabilitatea — să se afle în factorii care produc /acele calități/. Căci prin căldura imanentă în lucruri se face modificarea dinspre rece, și prin umezeala imanentă în lucruri se face modificarea dinspre uscat; spunem că subiectul s-a modificat,[32] atunci când se naște recele din cald

---

[31] *Timaios*, 50c. (traducerea Cătălin Partenie) Trebuie observat că Plotin evită analogia Materiei cu o mamă sau o doică, propusă de Platon, *Timaios*, 50d, deoarece aceasta ar presupune calificarea Materiei.

[32] Mod de a zice ? Dar nu e corect. Teoria aristotelică : schimbările de la un contrar la altul presupun un substrat care nu se schimbă în esența sa, dar primește atribute diferite.

sau umedul din uscat. Dovadă așa-zisa nimicire a focului, atunci când intervine o trecere spre un alt element: spunem că focul a fost nimicit, nu Materia. De unde rezultă că afectările au ca subiect lucrul care e supus nimicirii. Căci drumul spre nimicire este primirea afectării, iar faptul de a fi nimicit se realizează prin cauza care produce și afectarea.

Dar nu este cu putință ca Materia să piară. Căci în ce s-ar transforma și în ce fel?

Or, când Materia primește în ea căldură, răceală, în general nenumărate proprietăți, divizată de acestea și posedându-le de parcă i-ar fi conaturale și amestecate între ele și nu fiecare separată, prinsă ea în mijlocul proprietăților care sunt afectate în amestecul produs de unele asupra altora, cum oare de nu va fi și ea afectată laolaltă cu ele? /Va fi afectată/, *dacă nu o vom presupune ca întru totul în afara acestor proprietăți.* Dar — /după cum se spune/[33] — orice /calitate/ care se află într-un substrat este prezentă pentru substrat de așa manieră încât să-i dea ceva de la ea substratului.

9. Însă trebuie să concepem că prezența a ceva pentru altceva și existența a ceva în altceva nu se manifestă într-un singur mod; într-un caz, /primul element/, fiind prezent, îl face pe celălalt fie mai rău, fie mai bun, împreună cu o schimbare /a lui/; așa cum se vede la corpuri, cel puțin la cele vii. În celălalt caz, un /element/ îl face pe altul mai bun sau mai rău, fără ca primul să fie afectat, așa cum s-a spus că este cazul Sufletului. Există și cazul unei forme aduse în ceară și acolo nu există vreo afectare încât ceara să producă altceva, când forma este prezentă, și nu apar nici lipsuri, odată ce forma dispare. Și nici lumina nu produce o alterare a configurației obiectului iluminat. Iar piatra, răcindu-se, ce ia din partea răcelii, de vreme ce rămâne piatră? Și ce afectare ar suporta linia din cauza culorii? Cred că nici suprafața /nu ar fi afectată/!

---

[33] Plotin respinge în capitolul următor această prezență care poate afecta substratul.

Însă substratul, un corp, probabil /ar fi afectat/ ? Cu ce anume l-ar putea afecta culoarea ? Așadar, prezența și faptul de a avea formă nu trebuie numit „a fi afectat". Iar dacă cineva ar spune că nici oglinzile, nici, în general, lucrurile transparente nu sunt afectate de imaginile văzute în ele, ar oferi o analogie deloc lipsită de asemănare /cu cazul Materiei/.[34] Căci și /lucrurile/ din Materie sunt imagini /fantomatice/, iar aceasta este încă și mai non-afectabilă decât oglinzile. În ea apar încălziri și răciri, dar ele nu o încălzesc. Căci există faptul de a se încălzi și de a se răci, atunci când o calitate conduce substratul spre o altă calitate.

Trebuie însă cercetat dacă nu cumva răcirea nu este o absență și o privațiune. Contribuind calitățile la Materie, majoritatea lor acționează în reciprocitate, și mai curând /acționează astfel/ cele care sunt contrare. Căci de ce ar produce mireasma dulceață, sau culoarea /de ce ar produce/ formă, sau o proprietate aparținând unui gen — o alta aparținând unui alt gen ? De unde s-ar putea cineva încredința că este cu putință ca ceva să fie în același /substrat/, un lucru — în alt lucru sau un gen /de lucruri/ — în alt gen /de lucruri/, fără să sufere sau să producă o suferință <ἄλυπον[35]> prin prezența sa față de lucrul sau în lucrul față de care sau în care este prezent.

Așa cum cel vătămat nu este /astfel/ de către cineva la întâmplare, la fel nici lucrul transformat și afectat nu este afectat de către orice s-ar nimeri, ci afectarea pentru contrarii vine din partea contrariilor, în timp ce restul /proprietăților/ sunt neatinse de alte proprietăți /care aparțin altui gen/. Dar lucrurile care nu au nici un contrariu, acelea nu ar putea fi afectate de nici un contrariu. Este necesar, prin urmare, dacă există ceva

[34] Modelul plotinian pentru Materie este oglinda : ea nu este afectată, modificată de prezența imaginilor și nici nu modifică modelele acestor imagini. La fel, Materia — Răul absolut — nu impurifică inteligibilul cu rău, și nici acesta nu poate transmite binele Materiei.

[35] Termenul poate avea un sens pasiv sau unul activ : „a suferi", sau „a produce suferință" ; cred că ambele sensuri sunt urmărite de Plotin care vrea să spună că nici Materia nu este afectată, dar nici Forma.

care este afectat, să nu fie Materia /acel existent/, ci un compus sau în general *o multiplicitate compactă.*[36]

Iar /„genul/ neasociat și pur“[37] de celelalte, și în general, simplu, ar putea rămâne neafectat de pe urma tuturor lucrurilor, fiind izolat în mijlocul tuturor /proprietăților/ care acționează unele asupra altora. E ca atunci când, într-o aceeași casă, /oamenii/ se bat unii cu alții, dar casa rămâne neafectată și la fel aerul din ea. Venind, așadar, /proprietățile/ laolaltă asupra Materiei, să se producă unele pe celelalte, câte sunt menite să se producă, dar cu atât mai mult să rămână Materia neafectată, mai mult chiar decât /rămân/ neafectate acele calități aflate în ea, unele față de celelalte deoarece nu sunt contrare!

10. Apoi, dacă Materia este afectată, trebuie ca ea să ia ceva din afect, anume fie afectarea însăși, fie să aibă o altă condiție decât o avea înainte ca afectarea să-i sosească. Venind, însă, /asupra Materiei/ o altă calitate după aceea /primă/, receptacolul nu va mai fi Materie /pur și simplu/, ci *Materie calificată.* Iar dacă și această /a doua/ calitate s-ar îndepărta, lăsând ceva din ea prin faptul că a acționat, cu atât mai mult substratul

---

[36] Nu există contrariu pentru Materie; dacă ar exista, Materia și Antimateria ar presupune existența unui substrat comun în care să se afle. Or, atunci acest substrat ar fi Materia. Dar lucrurile sunt afectate de contrariile lor și nu de ceea ce ține de alt gen. De pildă, caldul este afectat de rece, nu de dulce sau de sferic. Rezultă că Materia nu este afectabilă, deoarece nu are contrariu.

[37] *Philebos*, 63b. Era vorba acolo despre acel gen de viață lipsit cu totul de plăcere și asociat vieții intelectuale. (Citarea este tipică pentru decontextualizarea referințelor caracteristică Antichității târzii.) Trebuie repetat că, în concepția lui Aristotel, un subiect devine din rece cald sau din bolnav sănătos, deoarece substratul sau materia sa specifică trece de la o privațiune de formă la formă sau o anumită virtualitate se actualizează. V. *Met.* Λ, 2,3, pp. 383–384. De asemenea, *Met.*H, 6, 1054b, p. 285: „Materia ultimă și forma sunt unul și același lucru, doar că într-un caz el e luat sub raportul virtualității, în timp ce în al doilea caz, el e luat sub cel al actualizării.“ Iată o propoziție cu care Plotin nu poate fi deloc de acord.

ar deveni altceva /decât era inițial/. Și dacă în acest fel /calitatea/ ar avansa mereu /devenind alta/, substratul va fi altceva decât Materie, ceva variat și îmbrățișând multe aspecte. În consecință, el n-ar mai fi un „receptacol universal“ <πανδεχής>[38], ajungând o piedică pentru numeroasele proprietăți care ar ajunge la el. Și /atunci/ Materia nu mai durează, și, prin urmare, ea nu mai este nepieritoare.[39] Prin urmare, dacă este necesar să existe Materia, după cum a existat de la început, la fel ea trebuie să existe veșnic neschimbată. Încât a spune că ea se schimbă nu e posibil pentru cei care susțin că ea este Materie.

Apoi, dacă în general orice lucru care se schimbă trebuie să se schimbe păstrându-și aceeași formă — și /schimbarea se face/ potrivit cu proprietățile sale contextuale și nu cu proprietățile esențiale; dacă trebuie ca lucrul ce se schimbă să dureze și nu este partea sa afectată ceea ce durează, atunci, în mod necesar, una din două: fie, schimbându-se, Materia iese din sine însăși, fie, dacă nu iese din sine însăși, ea nu se va schimba.

Iar dacă cineva va obiecta că ea nu se schimbă în măsura în care este Materie, mai întâi /vedem/ că omul nu va putea spune în ce privință ea se schimbă; apoi, chiar și așa el va trebui să consimtă că Materia în sine nu se schimbă. După cum pentru celelalte existente care sunt Forme nu este cu putință schimbarea relativă la Ființă, deoarece Ființa lor constă tocmai în aceasta /de a nu permite schimbarea/[40], în același fel, de vreme ce ființarea pentru Materie înseamnă *a fi în calitate de Materie*, nu este cu putință ca ea să se schimbă în măsura

[38] *Timaios*, 51 a.

[39] Argumentul e puternic: dacă Materia ar fi afectată, ar fi treptat alterată. Or, ceea ce este alterabil nu este etern. Deci Materia nu este eternă, în această ipoteză, ceea ce Plotin respinge. Desigur, s-ar putea obiecta că Materia nu are calități proprii și că ia orice formă, la fel ca apa forma vasului. Pentru Plotin, chiar și aceasta e prea mult: ea posedă mai mult aparența unor calități, iluzia lor.

[40] Formele sunt imutabile, deoarece Ființa sau esența lor conține, drept proprietate de bază, imutabilitatea.

in care este Materie, ci ea trebuie să dureze; și, *după cum Acolo Forma în sine este inalterabilă, la fel și Aici Materia în sine trebuie să fie inalterabilă.*

11. De unde cred că Platon, considerând astfel lucrurile, a spus cu dreptate că „lucrurile care intră în ea și ies din ea sunt cópii“; el nu a spus degeaba „intră“ și „ies“, ci dorind ca noi să înțelegem și să oprim mințile noastre asupra modalității participării /Materiei la Forme/. Există, într-adevăr, riscul ca dificultatea în cauză, anume în ce fel Materia participă la Forme, să nu fie aceea pe care mulțimea /filozofilor/ a considerat-o înaintea noastră — anume în ce fel Formele sosesc în Materie — ci mai degrabă /problema este/ în ce fel /Formele/ există în Materie. Căci cu adevărat pare uimitor /de înțeles/ cum este posibil, atunci când Formele sunt prezente pentru ea, ca Materia să rămână identică, neafectată de ele, mai ales că proprietățile care intră /în Materie/ sunt afectate unele de celelalte.

Și /se pare/ că fiecare /dintre proprietățile/ care intră în Materie le alungă în afară pe cele de dinainte și că afectarea se află în compusul /dintre Materie și Formă/, și nici măcar în orice compus, ci în acela care are nevoie de ceva care să sosească sau care să plece, acela care are o lipsă în compoziția sa prin absența vreunui element, și care se desăvârșește prin prezența /acelui element/. Dar Materiei nu-i vine nimic în plus în compoziția sa, atunci când i se adaugă ceva, orice ar fi. Căci nu devine ceea ce este, atunci când i se adaugă o proprietate, și nici nu pierde ceva, atunci când /o proprietate din ea/ dispare. Ea rămâne ceea ce era de la început.

Dar /— se spune —/ ar putea exista nevoia de ordonare pentru cele care au nevoie de ordine și de organizare, iar ordinea s-ar putea naște fără alterare, precum la lucrurile pe care le împodobim. Iar dacă ceva ar fi împodobit și pus în ordine astfel încât să fie concrescut /cu ordinea/, va trebui ca, odată alterat fiind ceea ce mai înainte era urât și devenit diferit, acel lucru dispus în ordine să ajungă frumos din urât. Dacă, prin urmare, fiind urâtă, Materia ar deveni frumoasă, nu mai există ceea ce

exista înainte — faptul de a fi urâtă <τὸ αἰσχρὰ εἶναι>[41]. De unde rezultă că în faptul de a fi astfel pusă în ordine și împodobită, /acțiunea respectivă/ va nimici faptul de a fi Materie și mai ales /se întâmplă aceasta/, dacă ea nu este urâtă în mod contextual. *Dar, dacă ea este urâtă astfel încât să fie Urâtul, ea nu ar putea avea parte de ordine, iar dacă ea este rea în așa fel, încât să fie Răul, nu ar putea avea parte de bine.*[42] În consecință participarea Materiei nu este așa cum ei /— ceilalți filozofi —/ o consideră, /ca fiind/ afectată, ci există un alt mod, *încât să pară /că este afectată, fără să fie/.*

Probabil că în acest mod s-ar dezlega și dificultatea următoare: cum de este posibil ca, fiind rea, Materia să aspire spre Bine, în așa fel încât să nu piardă prin participare ceea ce ea era /înainte/ ? Căci dacă amintita participare este în modul arătat — ca Materia să rămână identică, fără să se altereze, după cum afirmăm, ci să fie veșnic ceea ce este, nu mai este uimitor felul în care, fiind ea rea, participă /la Bine/ : ea nu iese din sine, ci, cât este necesar să participe, participă cumva atâta vreme cât ar exista. Prin modul participării care are grijă ca ea să rămână ceea ce este, Materia nu este vătămată în ființarea ei din partea celui care îi dă, și are toate șansele din acest motiv să rămână la fel de rea, deoarece ea rămâne veșnic ceea ce este.[43] Căci dacă Materia ar participa /la Bine/ *în mod autentic* și dacă ea s-ar modifica sub acțiunea Binelui *în mod autentic*, ea nu ar mai fi rea prin natură.

---

[41] Urmez lecțiunea lui HS și nu pe a lui PA (τῷ αἰσχρὰ εἶναι). Materia nu e doar urâtă în chip contextual, ci definitiv.

[42] Materia este Răul și Urâtul absolute și ca atare ea nu poate avea parte de bine, așa cum Unul (Binele) nu poate avea parte de rău. V. LPIF&H,6. Dacă Materia s-ar actualiza ca virtualitate, ea ar deveni frumoasă, fie și în mod contextual, ceea ce Plotin nu admite.

[43] Raționamentul lui Plotin ar fi acesta: ființarea Materiei, (nu Ființa) singurul lucru prin care participă la Ființă, nu înseamnă decât a-și conserva natura primordială, care este rea. De fapt, Materia este rea, deoarece este opusul Unului și nu are nici un fel de unitate în ea.

Astfel încât, dacă vei numi Materia rea, vei spune adevărul, dacă ai considera-o neafectată de Bine. Or, aceasta e totuna cu a fi *pe deplin* neafectată.[44]

12. Considerând Platon aceste lucruri în legătură cu Materia și cu participarea ei, el vede în cazul de față nu o formă care ajunge într-un substrat și care îi dă /acestuia/ o configurație, încât să apară un compus din factori care se influențează laolaltă, și ca să zicem așa, amestecați și afectați împreună — el vrea să ne arate că nu spune așa ceva.

Or, căutând <ζητῶν>[45] /să arate/ în ce fel Materia, deși rămâne neafectată, ar putea poseda Formele, Platon caută *un exemplu de participare neafectată* — nu e lesne de explicat într-alt fel existențele care, fiind prezente în cel mai înalt grad /în Materie/, conservă substratul identic; astfel, *el a provocat multe dificultăți*, deoarece s-a grăbit către scopul său și, în plus, a dorit să înfățișeze vidul de subzistență /reală/ din lumea senzorială și „locul" <χώρα>[46] verosimilului ca fiind o multiplicitate.[47]

Când, așadar, Platon a presupus că Materia prin *configurațiile* sale <σχήματα> produce afectările pentru corpurile însuflețite, fără ca ea să aibă ceva din aceste afectări, el indică permanența Materiei, lăsând să se conchidă că ea nu posedă

---

[44] Ceva poate fi afectat de rău sau de bine; dacă e afectat de rău, înseamnă că e un bine relativ sau un rău relativ și poate fi afectat și de bine. Dar dacă nu poate fi afectat de bine, înseamnă, în termenii lui Plotin, că nu e un bine relativ și nici un rău relativ, ci numai Răul absolut — Materia — sau Binele absolut — Unul. Or, Materia nu este Unul. Deci este Răul absolut.

[45] Adopt corecția lui PA împotriva lecțiunii manuscriselor și a lui HS, care citesc: „cautând ea <ζητοῦσα> (Materia)..."

[46] Un alt nume utilizat de Platon în *Timaios* pentru a denumi Materia, alături de „mamă" sau „doică".

[47] V. *Timaios*, 47e–53c etc. Textul lui Platon referitor la Materie, pe care el nu o numește astfel, este, într-adevăr, dificil și dificil este și modul participării ei, „participând, într-un fel care nedumerește și care este el însuși greu de înțeles la inteligibil". *Timaios*, 51a. V. și LPIF&H,6.

afectarea și alterarea nici de pe urma acelor configurații. Căci acestor corpuri care primesc o configurație de la o altă configurație li s-ar putea probabil atribui o alterare, spunându-se că schimbarea corporală este termenul „alterare“, termen care are mai multe sensuri fără legătură substanțială <ὁμώνυμον>. Dat fiind însă că Materia nu are nici configurație, nici mărime, cum s-ar putea spune că prezența unei configurații de vreun fel ar fi o alterare, chiar dacă termenul ar fi luat într-un sens fără legătură cu sensul său curent? Iar dacă te-ai referi la acel *„culoarea e prin convenție“* și *„restul calităților sunt prin convenție“* prin aceea că natura substratului nu este defel așa cum se consideră, nu te-ai îndepărta de rațiune.[48]

Dar în ce fel stau lucrurile, dacă nu se va potrivi /Materiei/ nici formula că /Materia/ are /proprietăți/ cum ar fi unele configurații? Presupunerea /noastră/ arată că este posibil ca /formula/ să țină de inafectabilitatea /Materiei/ și de o prezență aparentă a așa-ziselor reflexe iluzorii care nu sunt prezente /cu adevărat/.

Mai înainte /de acestea/ trebuie încă arătat în legătură cu non-afectabilitatea ei că este necesar să fim purtați la a considera că Materia pare afectată din cauza utilizărilor comune ale cuvintelor, ca de exemplu atunci când ne gândim la aceeași Materie ca fiind *aprinsă și umezită* și la cuvintele care urmează /în textul lui Platon/ — *„primind ea formele aerului și ale apei“*.[49] Această sintagmă: *„primind ea formele aerului și ale apei“* slăbește forța formulei *„aprinsă și umezită“* și arată, în formula *„primind formele“*, nu faptul că ea însăși este transformată, ci că există /în ea/ formele, dat fiind că *„au intrat“* în ea.

Iar cuvântul *„aprinsă“* nu trebuie luat în sensul principal al său, ci mai curând /se sugerează/ că ea a devenit foc. Căci nu este același lucru „a se aprinde“ și cu „a deveni foc“. Într-adevăr, „a se aprinde“, acțiune în care există și faptul afec-

[48] Democrit, fr.DK, B9. De fapt, Democrit se referă la atomi care nu au culoare sau alte calități „secunde“, dar au o anumită configurație. Plotin nega și această ultimă calitate a substratului ultim.

[49] *Timaios*, 52d. Traduc altfel decât C. Partenie.

rării /de către foc/, e rezultatul unui agent diferit. Dar lucrul ce este, el însuși, o parte a focului, cum s-ar mai putea aprinde? Ar fi similar cu a spune că statuia se plimbă prin bronz, dacă cineva ar susține că focul trece prin materia sa și că, în plus, se aprinde![50]

De asemenea, dacă ceea ce vine în Materie este o *rațiune formatoare*, cum ar putea aprinde /Materia/? Sau este o configurație? Dar ceea ce se aprinde /este aprins/ de către ambele — /Materie și Formă — se spune/. Cum este aprins de către ambele, fără ca unul singur să provină din ambele?

Sau, chiar dacă lucrul ar ajunge o existență unitară, /Materia și Forma/ nu posedă afectările în reciprocitate, ci le exercită asupra altora.[51] Dar oare /se întâmplă așa/, dat fiind că ambele acționează? Sau fiecare dă celeilalte ocazia să nu dispară.

Dar când un anume corp este divizat, cum de nu este divizată și Materia? Și când a suferit acel corp de faptul diviziunii, cum de nu a suferit și Materia aceeași afectare? Și ce ne oprește ca, prin același raționament, spunând noi că piere /corpul/, în ce fel, pierind corpul, nu a pierit și Materia?

Pe deasupra, trebuie spus că /un corp/ este determinat cantitativ și este o mărime, dar că la o non-mărime nici afectările mărimii nu pot apărea și că, în general, la un non-corp nici afectările corpului nu ajung. De unde rezultă *că cei care dau Materiei afectabilitatea trebuie să consimtă că ea este de asemenea un corp*.[52]

13. De asemenea, se cuvine să se examineze și lucrul următor: cum de susțin ei că *Materia fuge de Formă*?[53] în ce fel ar putea /Materia/ să fugă de pietrele și stâncile care o cuprind?

[50] Este vorba despre Focul-formă și despre statuia-formă.

[51] Forma și materia focului nu „se ard" una pe cealaltă, ci ard celelalte lucruri. Plotin vrea să arate că Forma și Materia nu sunt afectate de conlucrarea lor.

[52] Stoicii.

[53] *Timaios*, 52d. „/Materia/ fuge de denumirea de « aceasta » și nu o păstrează, la fel și orice denumire care arată realitățile a fi stabile."

Și ei nu vor afirma că uneori fuge, alteori — nu. Căci dacă prin voința ei fuge, atunci de ce nu fuge întotdeauna ?[54] Iar dacă din necesitate rămâne /unde este/, nu există /nici un moment/ când ea nu se află în vreo Formă.

Însă trebuie căutată cauza pentru care fiecare materie nu posedă mereu aceeași Formă, și cu atât mai mult în cazul Formelor care intră /în Materia primordială/. În ce fel /Platon/ spune că ea „fuge“ ? Răspund că *prin firea ei și întotdeauna*. Ce ar fi aceasta decât că ea, neieșind niciodată din sine, are Forma în așa fel încât să n-o aibă /în fapt/ niciodată ? Sau /altminteri/, în orice fel /acei gânditori/ se vor sluji de spusa rostită de ei înșiși — *„receptacolul și doica întregii deveniri“*[55] —, ei nu o vor înțelege. Căci dacă Materia este *„receptacol și doică“*, dacă devenirea este altceva decât Materia, și dacă ceea ce se schimbă se află în devenire, atunci Materia ar exista înaintea devenirii și a schimbării.

Iar termenii „receptacol“ și „doică“ înseamnă a avea grijă /din partea lui Platon/ ca /Materia/ să fie neafectată în locul în care ea se află, și la fel și expresia *„devenind în ea fiecare lucru, se înfățișează și iarăși de acolo iese“* și ea este *„lăcaș* <χώρα>“ și *„jilț“* <ἕδρα>.[56] Și spusa criticată a /lui Platon/ care afirmă că Materia este „locul Formelor“ nu susține că /Materia/ este afectată, ci caută un alt mod /de participare la Forme ?/[57] Care este acesta ?

De vreme ce numita natură /a Materiei/ nu trebuie să aparțină *existențelor reale*, ci trebuie să fie într-o continuă fugă de Ființa existențelor reale și să le fie cu totul *străină* — acele existențe sunt rațiuni formatoare și realități autentice —, este nece-

---

[54] Cu alte cuvinte: de ce nu există Materia singură, fără nici un fel de forme.

[55] *Timaios*, 49a. Polemica lui Plotin este cu platonicienii de dinaintea lui, precum Moderatus, Alcinoous sau Numenios care — pare-se — atribuiau Materiei anumite proprietăți, de pildă geometrice.

[56] *Timaios*, 52a.

[57] *Timaios*, 52b. Din nou, încercarea lui Plotin de a se opune interpretărilor literale ale lui *Timaios*.

sar ca, păzindu-și în acest *alt mod* conservarea proprie de care are parte, Materia nu numai să nu primească realitățile, dar și, dacă există vreo imitație a acestor realități autentice[58], ea să rămâne nepărtașă chiar și la aceasta în vederea găzduirii acesteia. În acest fel, Materia ar putea fi străină în toate privințele! Altfel, odată ce *ar găzdui la sine* <εἰσοικισαμένη> vreo Formă, împreună cu ea ar deveni altceva; ea ar nimici atunci faptul de a fi străină /de Forme/, de a fi „locul“ tuturor /Formelor/ și receptacolul oricărei /Forme/.[59]

Și Materia trebuie să rămână la fel, atunci când /Formele/ intră /în ea/, și să fie neafectată, când ele ies, pentru ca veșnic să intre în ea și să iasă ceva din ea. Or, lucrul care intră o face ca un *reflex fantomatic* <εἴδωλον> în ceva neautentic, nefiind nici el autentic. Dar oare intră în mod autentic? Cum s-ar putea, atunci când /Materia/ nu e menită să participe la adevăr deoarece este falsitate? Așadar, oare în mod fals /Forma/ se duce în ceva fals și se întâmplă ceva asemănător cu o oglindă, dacă imaginile fantomatice ale lucrurilor văzute s-ar vedea în ea și asta /numai/ câtă vreme te uiți la ele? Căci dacă și aici ai înlătura existențele reale, în nici un moment nu s-ar mai ivi vreunul dintre cele văzute acum /în oglindă/ din lumea senzorială. Dar oglinda de aici e văzută totuși ea însăși, căci este, ea însăși, o formă. Dar acolo, /Materia/ nefiind nici o formă, ea nu e văzută.

Într-adevăr, /pentru a fi văzută/, ar fi trebuit ca, înainte /de sosirea Formelor/, să poată fi văzută în sine. Cu ea se petrece ceva similar cu ce se întâmplă cu aerul când e iluminat: el este invizibil chiar și în acel moment, deoarece și fără a fi fost iluminat, nu putea fi văzut. În acest mod, reflexele din oglinzi nu sunt crezute a exista /cu adevărat/, sau sunt mai puțin

---

[58] Materia nu trebuie să fie afectată nici măcar de lucrurile senzoriale — imitații ale realităților autentice.

[59] Text corupt în detalii, dar sensul general este limpede: dacă Materia ar primi la sine, „în gazdă“, o Formă, ea n-ar mai putea să le primească pe toate, deoarece ar fi alterată, deformată, ocupată de acea Formă.

/crezute a exista/, fiindcă se vede obiectul în care se află /reflexul/ și acesta rămâne, dar /reflexele/ se duc. Dar în /cazul/ Materiei, ea nu se vede, nici dacă posedă Formele, nici în absența lor. Iar dacă ar fi posibil să rămână lucrurile de la care se umplu oglinzile /cu reflexe/, iar /oglinzile/ nu s-ar putea vedea, s-ar crede că cele văzute /în oglinzi/ sunt adevărate. Dacă, prin urmare, există ceva /real/ în oglinzi, să existe în același fel și în Materie lucrurile senzoriale. Iar dacă /acele reflexe/ nu există / în sens propriu/, ci ele *par* că există, trebuie spus de către /noi/, care tratăm drept cauză a apariției lor existența realităților, că și acolo, în cazul Materiei, /„reflexele“/ *au aparența că există*. Realitățile au parte veșnic în mod real de /existență/, dar cele care nu sunt realități nu au parte în mod real /de existență/, de vreme ce nu trebuie ca acestea din urmă să fie în felul în care ar fi dacă, în cazul când Realitatea n-ar exista, condiția Realității ar avea-o ele.[60]

14. Dar oare nu ar subzista nimic, în caz că Materia nu ar exista? Nici o reflexie nu ar exista, dacă nu ar exista vreo oglindă sau ceva asmănător! Căci ceea ce e menit să se nască în alt subiect nu ar putea apărea, dacă acel subiect nu există. Lucrul acesta, într-adevăr, care se află în alt subiect este natura imaginii. Iar dacă vreuna dintre realități ar pleca /cu adevărat/, aceasta ar putea exista chiar și fără faptul de a fi într-un alt subiect. Dar deoarece acele realități rămân /neschimbate/, dacă ele apar manifestate în alt subiect, trebuie ca *ceea ce este altceva* să-i ofere un „jilț“ <ἕδρα> celui care nu dorește /să coboare/; prin propria prezență, îndrăzneală, și, cum ar veni, prin cerșetorie și indigență <πενία>, parcă silindu-se să ia /Formele/ și fiind înșelată totuși prin faptul că nu le ia, pentru ca indigența să-i rămână și să /le/ cerșească veșnic.[61]

Într-adevăr, de îndată ce /Materia/ capătă o existență prădătoare <ἅρπαξ>, mitul /platonician/ o face să cerșească,

[60] Materia este inferioară ontologic Realității. Deci dacă aceasta nu ar exista, Materia și reflexele din ea nu ar avea un statut inferior.

[61] Aluzia la *Banchetul*, 203b.

prezentându-i natura, anume că este lipsită de bine. Iar cel care cerșește cere nu ceea ce posedă dătătorul, ci îndrăgește orice ar putea să ia /de la el/. Astfel încât și aceasta arată că ceea ce se manifestă în Materie este diferit /de ea/. Iar numele ei, „Indigența“ <Πενία>, vrea să spună că ea nu se poate sătura. Iar faptul că ea „se unește cu Răzbătătorul“[62] <Πόρος> nu este caracteristic /unui mit/ care arată unirea cu Realitatea, nici cu sațietatea, ci cu un /principiu/ *întreprinzător*, adică cu abilitatea unei apariții fantomatice.[63] Aceasta, deoarece nu era cu putință să nu participe deloc la Realitate (la ceea-ce-este /ceva/) existentul aflat cumva în afara Realității. Căci natura Realității este de a produce realitățile. Iar ceea ce deloc nu este /ceva/ (nu este o realitate), rămânând neamestecat cu Realitatea, reprezintă un lucru uimitor, anume *în ce fel participă fără să participe.* Și în ce fel cumva, dinspre vecinătatea sa cu /Realitatea/, obține ceva, deși prin natura sa proprie e incapabil cumva să adere la / Realitate/ ?

Prin urmare tot ceea ce ar fi captat /Materia/ alunecă înapoi ca de pe o natură străină, precum captezi un ecou care pleacă dinspre suprafețe netede și lucioase. Fiindcă nu stă locului Acolo, prin aceasta chiar dă impresia a fi Acolo și de Acolo. Iar dacă Materia ar participa /la Formă/ și astfel ar primi-o la ea, așa cum cred unii /filozofi/, /Forma/ care ar înainta, s-ar coborî spre Materie și s-ar afunda în ea. Or, se pare că /Forma/ nu se coboară /spre Materie/, ci aceasta rămâne identică cu sine, fără să primească nimic; ea oprește *ieșirea înainte* <πρόοδος>[64] /a Formei/, stând ca un „jilț“, împingând-o /înapoi/ — ca un receptacol al /proprietăților/ care avansează spre ea și care se amestecă /între ele/ acolo. La fel, căutând să obțină foc de la soare, /oamenii/ dispun obiecte lucioase, ba pe unele le umplu și cu apă, pentru ca lumina să nu se dividă, ci împiedicată fiind

[62] Adopt traducerea lui Petru Creția din *Platon, Banchetul,* București, 1995.

[63] Vezi o altă interpretare a mitului lui Eros în *50*, III.5, 6.

[64] Aceasta este lecțiunea manuscriselor. HS urmat de PA au πρόσοδος, adică „apropierea“.

de ceea ce-i este contrariu, să se concentreze în afară. /Materia/ apare în acest fel drept cauză a devenirii, și cele concentrate în ea în acest fel sunt concentrate.

15. Obiectele care concentrează focul asupra lor de la soare, precum ar lua înflăcărarea lor de la un foc senzorial, au chiar ele proprietatea de a fi senzoriale. De aceea și e clar că /razele/ concentrate sunt exterioare /lor/; /razele și oglinzile/ sunt în continuarea /unora cu celelalte/, sunt aproape, se ating și /au/ fiecare o limită. Dar discursul despre Materie prezintă în alt mod „exteriorul". Căci alteritatea naturii /Materiei și a Formei/ e suficientă, neavând nevoie de nici un fel de dublă limită /care să le separe/, ci, mult mai curând decât orice limită, /Materia/ este alta /decât Forma/ prin diferența față de Ființă, neacceptând amestecul datorită absenței oricărei înrudiri.

Iar cauza pentru care Materia rămâne în ea însăși este că nici ceea ce intră în ea nu beneficiază de ea, nici ea nu beneficiază de acela, ci, așa cum reprezentările imaginației și opiniile din Suflet nu se amestecă, ci stau separate, ca și când fiecare este singură ceea ce este, fără să tragă nimic la ea, fără să piardă nimic /de la ea/, fiindcă nu s-au amestecat; și /rămâne/ exterioară, fiindcă nu a intrat în contact, și ea este diferită /de celelalte/ în baza a ceea ce este, nu în felul în care se vede, dar rațiunea o arată diferită.[65]

Dar oare /la Suflet/, imaginația este precum un reflex fantomatic ? Deși Sufletul nu este ca natură ceva fantomatic, totuși când are multe opinii, el se îndreptă acolo unde dorește /imaginația/. Or el se folosește de imaginație deloc mai puțin decât ca de o materie sau ceva analog. Totuși /imaginația/ nu ascunde /Sufletul/ prin acțiunile sale, fiind împinsă adesea în afară, nici nu îl poate face să fie ascuns, chiar dacă ar sosi cu toată puterea,

[65] E semnificativ că imaginea aceasta este întrebuințată de Plotin de obicei pentru a descrie LI din cadrul Intelectului sau al Sufletului. În fond, el indică astfel saltul ontologic pe care îl presupune Materia care este Existență pură, fără Ființă, inferioară Ființei.

și nici nu-l face să fie cuprins /complet/ de imaginație.[66] Căci Sufletul posedă în sine activități și rațiuni formatoare contrare /imaginației/, prin care respinge /imaginile/ care îl invadează.

Dar Materia — sub raportul puterii ea este cu mult mai slabă decât Sufletul și nu are nimic din ceea-ce-este /ceva/, nimic adevărat, nici măcar un fals propriu — nu are nici un mijloc prin care să se înfățișeze /ca atare/, de vreme ce este lipsă de orice; ea devine numai *cauza înfățișării* altor lucruri. Ci ea nu poate să spună nici măcar acest lucru, așa cum îl spun eu aici, ci /s-ar putea spune ceva despre ea/, numai dacă un raționament adânc ar descoperi-o printre celelalte lucruri, așa cum este ea părăsită de toate cele-ce-sunt /ceva/ și de cele care au apărut a fi /ceva/ în rândul doi, trasă înspre toate, *însoțindu-le pe cât se pare și, de asemenea, neînsoțindu-le!*

16. Iar dacă o rațiune formatoare sosește /la Materie/, avansând cât de mult vrea, o face pe ea mare pornind de la rațiunea respectivă; ea îi acordă Materiei mărimea, ei, *care nu e /mare/, și nici nu devine mare.* Căci *marele* /venit/ în ea e mărime. Dacă, prin urmare, i-ai înlătura Forma, substratul nici nu este /mare/, nici nu se înfățișează ca mare; ci, dacă /substratul/ devenit mare ar fi un om sau un cal și, laolaltă cu /Forma/ calului, ar sosi și mărimea /corespunzătoare/ calului, și dacă apoi ar pleca /Forma/ calului, atunci și mărimea sa /corespunzătoare/ s-ar duce.[67]

Dar ai putea spune că, totuși, calul se formează pe o massă mare, de o dimensiune determinată și că mărimea rămâne /chiar dacă calul moare/. Vom răspunde că acolo rămâne nu mărimea calului, ci mărimea massei.[68] Dacă massa aceasta este foc

---

[66] Text lacunar.

[67] Mărimea ca atare este și ea o Formă, are un aspect calitativ, fiind asociată cu esența lucrului respectiv. V. *12,* II.4,9, vol.1, p. 356.

[68] Cu alte cuvinte, esența calului nu ar fi asociată unei anume dimensiuni, căci, murind calul, rămâne massa corpului. Dar Plotin distinge între Materia primordială, lipsită de orice formă, inclusiv de mărime, și materia secundă — foc, pământ, apă, etc. — care are o anumită mărime. Cf. *12,*II.4.

sau pământ și dacă focul [sau pământul] pleacă, va pleca și *marele* propriu focului sau pământului. Deci /Materia/ nu ar putea beneficia nici de configurație, nici de mărime. În caz contrar, ea nu va deveni altceva, pornind de la foc, ci, rămânând /mereu/ foc, /nici/ nu va *deveni* foc /din altceva/.

Devenind ea acum atât de mare, precum pare acest întreg Univers, dacă Cerul s-ar opri /în loc/ și / la fel/ tot ce are în interiorul său, ei bine, atunci și întreaga mărime /a Universului/ va pleca de la ea laolaltă cu toate celelalte. Și e limpede că celelalte proprietăți stau laolaltă /cu mărimea/. Iar Materia va fi lăsată așa cum era înainte, fără să păstreze nimic dintre /proprietățile/ care se aflau la ea în acest fel. Așadar, pentru lucrurile la care există afectabilitate prin prezența unor proprietăți, chiar după ce acestea au plecat, există încă ceva /rămas/ în lucrurile respective care au posedat /acele proprietăți/; dar la lucrurile care nu sunt afectate nu /se întâmplă/ deloc /așa ceva/; precum în cazul aerului, când lumina vine și apoi pleacă, /aerul nu păstrează nimic din ea/.

Iar dacă te-ai minuna cum de va fi /Materia/ mare, fără să posede mărimea, și cum de va fi caldă, fără să posede căldura, /trebuie răspuns următoarele/: nu este același lucru pentru Materie „a fi“ și „a fi cu mărime“, de vreme ce mărimea este imaterială, după cum și Forma este imaterială. Iar dacă păstrăm Materia, /ea va fi/ toate lucrurile prin participare. Or, unul dintre aceste „toate lucrurile“ este și mărimea. În lucrurile compuse se află și mărimea împreună cu celelalte calități, (desigur indeterminată <οὐ μὴν ἀφωρισμένον>) de vreme ce și mărimea se află cuprinsă în definiția corpului.[69] Dar în Materie nu există nici măcar mărimea indeterminată[70], căci /Materia/ nu este corp.

[69] Cf. *12*,II.4, 9.

[70] „Non-separated magnitude“ traduce Armstrong; „grandeur indeterminée“ — Bréhier, mai corect, cred. V. Rus (PE, 2, 159): „nici măcar separată“. Definiția specifică conține o mărime, dar ea nu este determinată: Calul nu poate avea mărimea Elefantului sau a Furnicii, dar nu are exact atâția centrimetri.

17. Dar Materia nu poate fi nici Mărime /în sine/. Căci Mărimea este Formă, și nu un receptacol /pentru Formă/; și /Mărimea/ este Mărime luată în sine însăși, nu mărime într-un /substrat/ <ἐν τῳ>.[71] Dar dacă dorești ca reprezentarea /Materiei/ așezată în minte sau în Suflet să fie mare, ai dat voie acelor existențe care parcă vor să imite /Mărimea în sine/ prin năzuința spre ea, sau prin mișcarea spre ea, să imprime afectarea lor proprie asupra unui alt lucru. Așadar, fugind marele în revărsarea imaginației, făcând ca laolaltă cu acest *mare* să fugă *micul* Materiei[72], a produs prin întindere ca /substratul/ *să pară mare*, fără să fie umplut /cu mare/. Deci /Materia/ este în mod fals mare, deoarece nu are proprietatea de a fi mare, atunci când, fiind desfășurată înspre /cuprinderea marelui/, va fi dispusă în conjuncție cu extensia /cerută/.

De vreme ce toate realitățile produc reflectarea proprie în alte realități sau în altceva, fiecare realitate dintre acestea este mare luată în sine, dar și Universul întreg este mare în acel sens. Se adună așadar laolaltă un mare particular, propriu fiecărei rațiuni formatoare, de exemplu aceea a calului sau a oricărui alt lucru, cu Marele în sine /propriu Universului/.

Iar /Materia/ întreagă devine ceva mare, fiind iluminată în raport cu Marele în sine, iar fiecare parte /din Materie/ devine un mare particular. Și laolaltă se înfățișează toate /aceste mărimi parțiale/, sosind atât din Forma întreagă căreia îi aparține Marele, cât și din fiecare Formă în parte. Și se întâmplă ca și cum /Materia/ este extinsă și față de Tot, și față de toate existentele, fiind silită să existe în această Formă /a Marelui/, cât și într-o massă, în măsura în care virtualitatea /absolută/ a făcut ca ceea ce în sine nu — este — /ceva/ să fie toate. După cum în temeiul aparenței, și culoarea care provine din ceea ce nu e culoare, și calitatea de Aici provenită din ceea ce nu-i calitate

---

[71] Adopt lecțiunea lui Muller. Pasajul este tradus în moduri diferite.

[72] Vitringa urmat de Bréhier fac o corecție și citesc „non-marele Materiei". Materia, fiind, după Platon „marele și micul", textul manuscriselor urmat de HS și PA pare mai logic.

posedă o denumire comună, aceea a Formelor respective, la fel /este și cu /mărimea provenită de la ne-mărime de la ceea ce are o denumire comună /cu mărimea/ fiind văzute acele existențe senzoriale între Materia însăși și Forma însăși.

Și /mărimile/ ni se înfățișează /astfel/, fiindcă provin de Acolo, dar /aparența aceasta/ e falsă, pentru că nu există /mărimea substratului/ în care ele se înfățișează. Fiecare lucru capătă mărime, fiind tras de puterea /Formelor/ oglindite în /Materie/ și care-și fac lor înșile un *loc*; dar ele sunt trase spre a obține toate /dimensiunile/ nu prin forță, deoarece Totul există în Materie. /Forma/ trage /la dimensiunea respectivă/ fiecare lucru potrivit cu puterea pe care ea o are, și o are de Acolo.

Iar ceea ce face ca Materia să fie mare, se crede, provine de la imaginarea marelui, și acesta este ceva imaginat /mare/ — marele de Aici. Și Materia, cu care /marele imaginat/ este silit să fugă laolaltă, se oferă pe ea laolaltă și pretutindeni. *Ea este, într-adevăr, Materie — a acestui lucru, dar /ea/ nu este acest lucru*. Și ceea ce nu e *ceva* de la sine putere, poate să devină și contrariu /lucrului respectiv/ datorită alterității, și, devenind contrariul, nu este nici acela. Căci altminteri s-ar opri locului /într-o anumită Formă/.

18. Când cineva posedă noțiunea marelui, dacă noțiunea acestuia ar avea puterea nu numai să fie în sine, ci și, de pildă, să fie purtată de o putere în exterior, omul ar percepe o natură care nu se află în cel care o gândește, care nu are nici un aspect sau vreo urmă a marelui și nici a altei proprietăți. Ce ar face atunci cu această putere? Nu un cal sau un bou; alte rațiuni formatoare îi vor face! Când sosește de la marele-părinte, /marele/ nu poate să conțină /în fapt/ celălalt mare /senzorial/, ci îl va cuprinde pe acesta ca pe o apariție imaginată. Pentru cel care în acest fel nu are șansa să întâlnească marele ca pe Marele însuși, rămâne, pe cât e cu putință, să se înfățișeze în părțile sale că e mare. Aceasta înseamnă să nu ducă lipsă /de nimic/, să nu fie răspândit în multe părți pretutindeni și să conțină în sine părțile înrudite, fără să ducă lipsă de nici una.

Căci într-o massă mică /Materia/ nu îndură ca reflexul marelui să mai fie la fel, fiind el /un reflex/ al marelui, ci a avansat atât cât speră să ajungă acel /mare/, pe cât îi era cu putință laolaltă cu /Forma/, care, fugind laolaltă cu ea, n-o putea abandona; și /Forma/ l-a făcut să pară mare pe cel care nu e mare, nici măcar în acest sens /de aparență/ și a făcut mare lucrul vizibil în massa corporală.[73] Or, Materia își păstrează natura sa, servindu-se de acest *mare* ca de un veșmânt, pe care ea îl îmbracă, fugind cu el atunci când, fugind, el — iată — o conduce! Și dacă cel care a îmbrăcat-o i-ar da jos veșmântul, ea rămâne aceeași din nou, în ce fel era de la sine, sau tot atât de mare cât Forma prezentă ar face-o să fie.

Iar Sufletul, posedând Formele lucrurilor, fiind și el Formă, le posedă pe toate împreună — fiecare Formă fiind împreună cu sine — și văzând el Formele lucrurilor senzoriale, cumva întorcându-se spre sine și abordându-le, nu admite să le primească cu multiplicitatea; ci le vede depunându-și jos massa, fiindcă el nu poate să devină altceva decât este. Dar Materia nu are nimic care să reziste, deoarece ea nu posedă activitate, fiind o umbră, așteaptă să îndure orice ar dori agentul care acționează asupra ei. Și ceea ce iese înainte din rațiunea formatoare de Acolo posedă deja urma a ceea ce urmează să devină. Rațiunea formatoare este pusă în mișcare ca într-o reprezentare imaginativă; sau mișcarea provenită de la aceasta este /în Materie/ o diviziune. Altminteri, dacă /ea/ ar fi una și aceeași, nici măcar nu s-ar mișca, ci ar sta locului.[74]

Iar Materia nu poate face să locuiască în sine toate cele, precum Sufletul. Căci altminteri ar fi unul dintre aceste lucruri. Ea trebuie să le primească pe toate, dar nu să le primească în mod indivizibil. Trebuie așadar ca, fiind un loc pentru toate, ea să ajungă la toate lucrurile, să le întâmpine pe toate și să fie

---

[73] Forma Marelui nu este mare, și nici Materia nu este mare. Dar Forma Marelui aplicată Materiei face ca aceasta să apară mare, *deși nu este în fapt.*

[74] Materia este o pluralitate fără unitate.

de ajuns pentru întreg spațiul intermediar, fiindcă ea nu este prinsă într-un interval spațial, ci stă la dispoziția a ceea ce va veni.

Cum atunci, intrând /efectiv/ în Materie, o /Formă/ nu le împiedică pe celelalte, cărora nu le este cu putință să se suprapună? De fapt, nu există o primă /Formă/. Iar dacă totuși /există/, ea este Forma Universului. De unde rezultă că toate /Formele/ se află laolaltă, dar fiecare, în mod individual, /se manifestă/ pe rând <ἐν μέρει>. Căci materia ființei vii se divide laolaltă cu diviziunea ființei vii. Iar dacă nu /ar fi așa/, nu ar mai exista nimic în afară de rațiunea formatoare.

19. Formele care se duc în /Materie/ ca la o „mamă“[75] nu o vatămă deloc, dar nici nu-i sunt de folos[76]. Și nici izbiturile lor nu-i fac nimic, ci /formele/ se opun între ele, fiindcă puterile /lor/ se manifestă în raport cu contrariile și nu în raport cu substraturile, dacă nu le privești pe acestea luate laolaltă cu /formele/ care intră. Pe cald îl oprește recele, iar albul oprește negrul, sau, odată ce /calitățile/ sunt amestecate, produc din ele o altă calitate. Cele dominate, prin urmare, sunt cele afectate, iar faptul de a fi afectate înseamnă pentru ele că nu mai sunt ceea ce erau. Iar în ființele însuflețite, afectările sunt legate de trupuri potrivit cu calitățile și puterile interioare, când intervine modificarea; dar când constituțiile corporale sunt destrămate, fie că se adună, sau că se transformă împotriva constituției naturale, afectările se produc în trupuri; dar cunoașterea /acestor modificări/ ajunge la Sufletele unite cu afectările mai puternice. În caz contrar, /Sufletele/ nu iau cunoștință de /modificări/.

Însă Materia rămâne neschimbată: când pleacă recele, ea nu e afectată cu nimic, și nici când sosește caldul. Căci nici unul, nici celălalt nu-i sunt ei prieteni, ori inamici. Astfel că expresiile „receptacol“ și „doică“ îi sunt mai proprii; iar „mamă“ — în ce fel s-a arătat: căci *ea nu zămislește nimic*. Or, pe ea o numesc „mamă“ acei filozofi care socotesc că mama posedă

---

[75] *Timaios*, 50d și 51 a.

[76] Materia nu are parte de bine, deși este creată, în ultima instanță, de Bine (Unu).

rangul Materiei în raport cu odraslele zămislite, ca una ce primește numai, dar nu dă nimic odraslelor.[77] De fapt, și dimensiunea corpului celui care se naște provine din hrană. Iar dacă mama dăruie ceva copilului, ea nu o face în calitate de materie, ci de formă; într-adevăr, numai forma este generatoare, în vreme ce natura cealaltă este stearpă. De aici, cred, și înțelepții din vechime, grăind în chip ascuns, în timpul inițierilor și misterelor, l-au conceput pe străvechiul Hermes ca având întotdeauna organul genital pregătit pentru lucrarea sa; ei voiau să arate că cel care generează lucrurile senzoriale este rațiunea formatoare inteligibilă; și ei sugerează sterilitatea Materiei care rămâne veșnic aceeași prin intermediul /imaginii/ /eunucilor/ sterpi care o însoțesc.[78]

Într-adevăr, ei consideră /Materia/ drept *mama a toate cele*; o numesc în acest fel luând ca principiu /calitatea ei de/ substrat, pentru ca să poată sugera ceea ce doresc. Deoarece însă ei nu doresc să indice că mama este în toate privințele asemănătoare /cu Materia/, celor care doresc să înțeleagă care este modul mai precis /de a înțelege/ și nu cercetează superficial, chiar dacă /văd cum stau lucrurile/ de la distanță, așa cum pot, acei /vechi înțelepți/ le-au arătat următoarele: Materia este stearpă și nici măcar nu este pe de-a-ntregul „femeie", ci este „femeie" numai în măsura în care primește /sămânța/, dar deloc în măsura în care ar zămisli; /ei arată aceasta/ prin faptul că /eunucul/ care e în preajma /Marii Zeițe/ nu este nici femeie, nici nu poate zămisli, fiind castrat de orice putere zămislitoare, care există numai la cel rămas bărbat.

---

[77] Teoria pasivității feminine în participarea la generare era împărtășită de mai mulți gânditori: Anaxagoras, Eschil (în *Eumenidele*, 658–661), ca argument în favoarea matricidului Oreste, Aristotel. Totuși se pare că nu era și teoria lui Platon. În orice caz, principiile eugenice din *Republica* par că exclud această teorie. Probabil că la origine ea avea la baza identificarea mitică dintre pământ și matrice, respectiv spermă și sământă.

[78] Identificarea lui Hermes ithyphalic cu Logos-ul aparține stoicismului. Dar arată PA (3,288), asocierea eunucilor pare a fi inovația lui Plotin. Este vorba despre Cybele, Marea zeiță asiatică a fertilității, care era slujită de preoți eunuci.

DIFICULTĂȚI PRIVITOARE LA SUFLET (I, II și III)

27,IV.3; 28,IV.4; *29*,IV.5

Tema

Aceste trei tratate formează o operă unitară, secționată de Porfir. Chestiunea principală tratată este legată de raportul dintre Sufletul universal și sufletele individuale, dintre acestea și corpuri și, de asemenea, chestiunea unora dintre funcțiile Sufletului cum ar fi memoria.

Rezumat

27,IV.3

Sufletele individuale nu sunt părți ale Sufletului universal. Logica incorporalelor se aplică și Sufletului, care este același, pretutindeni și fără loc, chiar dacă se înfățișează diferit.

De ce Sufletul universal nu-și părăsește corpul. De ce Sufletul universal a creat lumea, în timp ce Sufletele invididuale — nu. Simpatia dintre Suflete se explică prin faptul că Sufletul este unul și multiplu. Dintre corpurile din interiorul Universului unele îl primesc, altele îl abandonează, în timp ce aceleași însușiri ale Sufletului /universal/ rămân neschimbate.

Corpul Universului stă în Sufletul universal precum o plasă vie în mare. Sufletele creează atunci când se oglindesc în Materie, precum în „oglinda lui Dionysos".

Cum ajung Sufletele să coboare în corpuri. Necesitatea și alegerea voluntară se conjugă. Mitul Pandorei. Răul din lume este legitim.

În inteligibil, Sufletele nu raționează. Acolo însă întreg corpul este pur, și fiecare este ca un ochi.

Sufletul nu se află în corp ca într-un loc, nici ca într-un substrat, nici ca partea în întreg, nici ca forma în materie, nici precum cârmaciul în barcă sau arta în instrument. Sufletul e în corp precum lumina în aer. De fapt, mai curând corpul e în Suflet.

Sediul diferitelor facultăți. Legea divină a transmigrației Sufletelor.
Problema memoriei. Nu există memorie în Intelect, dar Sufletele au memorie datorită conviețuirii cu trupul, deși memoria nu aparține trupului.

28,IV.4

Memoria Sufletului ajuns în inteligibil. Golirea de conștiința individuală. Memoria ține de lumea intermediară. Nu există amintiri și raționamente pentru astre și zei. Nici Zeus (Sufletul Universal, sau Intelectul) nu are memorie și raționamente. Artizanul este în afara timpului, guvernând fără deliberare printr-o „înțelepciune staționară". Cele trei ipostaze seamănă cu un centru (Unul), înconjurat de un cerc imobil (Intelectul), la rândul lui înconjurat de un alt cerc rotitor (Sufletul). Imaginea cetății pentru a ilustra tipurile de Suflete.
Sufletul Pământului — oare are el senzații? Problema organelor de simț ca intermediare. Întregul Univers, fiind un singur Viețuitor, se percepe pe sine nemijlocit. Când Sufletul iese din corp, el iese neafectat în întregul său.
În ce fel astrele aud rugăciunile oamenilor și le răspund. Comunicarea se face nu în mod deliberat, ci prin simpatia universală care leagă părțile Viețuitorului unic. Universul seamănă cu un mare și armonios dans coral și nu este neînsuflețit, precum o casă mare, clădită din materiale felurite. Răul și binele de pe Pământ sunt consecințele nedeliberate ale vieții unitare a Viețuitorului universal. Magia este consecința simpatiei universale. Omul poate fi afectat de magia vulgară doar în partea sa irațională.

29,IV.5

Vederea se realizează oare printr-un intermediar, la fel ca auzul prin aer? Intermediarul mai curând împiedică transmiterea luminii decât o ajută. Vederea se explică prin simpatia universală a părților în interiorul Viețuitorului unitar. Lumina nu este incorporală, chiar dacă aparține corpurilor. Universul nostru nu ar putea vedea un alt univers, situat în afara sa, chiar dacă ar avea un ochi pe exteriorul Cerului, deoarece două Universuri nu ar putea avea în comun un Suflet unic.

(27,IV.3)

1. Ar fi îndreptățit să ne ocupăm cu acele chestiuni încurcate privind Sufletul, a căror dezlegare trebuie să o obținem, ori, dacă nu putem să ieșim din încurcăturile respective, ar fi de folos măcar să cunoaștem în ce constă dificultatea propriu-zisă.[1] Căci despre ce alt subiect, dacă nu despre Suflet ar putea vorbi cineva în mod precumpănitor, îndeletnicindu-se să cerceteze lucrurile cuvenit?

În afara altor motive /există și acela că/ Sufletul oferă o cunoaștere în două direcții: */să cunoaștem lucrurile/ al căror principiu este el, cât și /principiile/ de unde vine el.* Și am putea astfel asculta și de porunca zeului care ne cere să ne cunoaștem pe noi înșine, dacă am cerceta în legătură cu acest subiect.[2] Iar vrând noi să căutăm și să descoperim și restul, am cerceta cu îndreptățire cine este acela care cercetează — acela care, fiind el cel mai demn de iubire, năzuiește <ποθοῦν> la viziunea Intelectului.[3]

Dualitatea există în Intelectul universal, astfel încât, în mod verosimil, în /intelectele/ particulare există ceva mai mult în acest sens și altceva /mai puțin/ în același sens. Trebuie cercetat felul în care sunt primiți zeii /în Suflet/. Dar aceasta atunci când vom cerceta în ce fel Sufletul ajunge în corp.

---

[1] Cf. Aristotel, *Metafizica*, B,1.

[2] Este vorba despre Apollon de la Delphi.

[3] Text lacunar și lecțiuni nesigure. Urmez lecțiunea lui Volkmann și nu pe cea a lui PB și PA care citesc ποθοῦντες „năzuind noi..."

Acum însă, să revenim la cei care afirmă că *Sufletele noastre provin din Sufletul universal.*[4] Probabil că nu se vor exprima îndestulător spunând că Sufletele noastre ajung până la aceleași /elemente/ unde ajunge și Sufletul universal, nici /nu e suficient de spus/ că / și cel universal și cele individuale/ sunt deopotrivă ceva intelectual, dacă /acestea din urmă/ nu sunt /considerate a fi/ părți ale întregului, chiar dacă ar fi de acord că deopotrivă sunt ceva intelectual/; căci /trebuie spus în plus că/ și părțile au *aceeași formă* cu întregurile.[5]

Acești filozofi /platonicieni/ se vor servi și de Platon care, confirmând că întregul este însuflețit, spune că „așa cum trupul nostru este o parte a Universului, la fel și Sufletul nostru este o parte a Sufletului Universului".[6] El mai afirmă și arată limpede că noi urmăm revoluția /Cerului/ întreg și că, luând de Acolo caracterele și sorții și ajungând înăuntru în Univers, noi luăm Sufletul din ceea ce ne înconjoară. Și /ei spun/ că, așa cum în cazul nostru fiecare parte a noastră ia /o parte/ de la Sufletul nostru, la fel și noi, ca părți aflate în același raport față de întreg, ne împărtășim de la Sufletul universal ca părți /ale sale/. Iar despre afirmația /lui Platon/: „Sufletul întreg se îngrijește de întregul neînsuflețit"[7] /ei spun/ că semnifică același lucru, /Platon/ nelăsând nimic altceva în afara Sufletului /universal/, după

---

[4] Legătura Sufletului individual cu cel universal nu este ierarhică, deoarece Sufletul individual *este*, într-un anumit sens, cel universal. Cf. *18*,V.*7* și LPIF&H,6. V. și PA, vol.4, „Introductory Note".

[5] Nu e suficient — spune Plotin — să se afirme că Sufletele individuale și Sufletul universal sunt deopotrivă ceva intelectual sau inteligibil și că însuflețesc întreg Universul; mai trebuie spus că primele sunt părți ale întregului, dar părți-Tot, echivalente cu Totul sau întregul.

[6] *Philebos,* 30a. Nu este vorba despre un citat, ci despre o interpretare liberă a lui Plotin.

[7] *Phaidros,* 246b. La Platon: „Sufletul în întregul său" <πᾶσα ἡ ψυχή>. Plotin modifică ușor citatul, suprimând articolul, ceea ce antrenează o sensibilă diferență de sens, putând însemna și „fiecare Suflet", și „toate Sufletele în întregul lor", ambiguitatea fiind aici în acord cu spiritul plotinismului.

/ce vorbește despre/ Sufletul universal. Căci *aceasta* este cel care se îngrijește de întregul neînsuflețit.

2. Față de acestea, trebuie spus mai întâi că, dacă /filozofii respectivi/ presupun că /Sufletele individuale și cel universal/ au *aceeași formă*, prin faptul că sunt de acord că ele se ating de aceleași /lucruri/, ei le pun în afara posibilității de a fi părți deoarece le acordă un gen comun[8]. *Mai îndreptățit ar vorbi despre fiecare Suflet ca fiind unul și același în întregul său.* Dar considerând Sufletul unic, ei îl leagă de altceva, care fără să fie parte a nimic determinat, și nefiind /Suflet/ a nimic, fie lume, fie altceva, îl produce pe acesta /al nostru/ care este /Sufletul/ lumii și al oricărui lucru însuflețit.[9] Și este corect ca Sufletul în întregul său să nu aparțină de altceva, fiind el o Ființă, ci să fie /Suflet/ care în general nu e parte a ceva, /și e corect/ ca Sufletele, câte sunt totuși parte a ceva, să ajungă /așa numai/ în chip contextual.

Probabil însă că trebuie înțeleasă mai limpede noțiunea de „parte“ în cazurile acestea : mai întâi /avem/ partea corpurilor, fie că acel corp are aceași formă cu părțile, fie că nu. Trebuie să le acordăm /acelor filozofi/ care se referă numai la acest sens, că în cazul lucrurilor omogene, când se spune „parte“, partea se raportează la massă, nu la formă, de exemplu *albeața*: căci albeața laptelui dintr-o parte nu este o parte a albeței întregului lapte, ci este albeața unei părți /a corpului/, dar nu e o parte a albeței /culorii/. Într-adevăr, *albeața este fără dimensiune și fără cantitate. Acesta este primul sens.*

Când, însă, vorbim despre „parte“ în cazul existențelor incorporale, /avem în vedere/ fie cazul numerelor, precum doi este /partea/ lui zece, și atunci e valabil sensul numai pentru /mărimile/ aritmetice <ἐπὶ ψιλοῖς>. Fie /ne referim/ la partea cercului și a liniei, sau la teoremă ca parte a științei. În cazul

---

[8] Calul individual nu este parte a genului „cal“.

[9] Genul comun al Sufletului universal și al Sufletelor individuale ar fi un Suflet care nu aparține vreunui corp — ceea ce e straniu.

unităților /aritmetice/ și în cel al figurilor /geometrice/ este necesar ca, la fel ca la corpuri, întregul să se micșoreze prin divizarea în părți, iar fiecare dintre părți să fie mai mică decât întregul. Căci ele fiind cantități și avându-și ființarea în cantitate, nefiind /totodată/ Cantitatea în sine, ajung în mod necesar mai mari sau mai mici.

Or, din acest punct de vedere nu se poate vorbi despre „parte" în cazul Sufletului. Căci nu există aici cantitate în sensul în care /Sufletul/ universal ar fi zecele, iar cel /individual ar fi/ unitatea; vor interveni multe consecințe absurde /de aici/: anume, nici zecele nu este o unitate, nici fiecare dintre unitățile sale /nu va putea fi/ sau Suflet, sau /nu se va putea ca/ Sufletul să fie alcătuit din lucruri neînsuflețite toate. Aceasta și fiindcă s-a admis că partea Sufletului întreg are aceeași formă /cu întregul/; dar în cazul lucrurilor continue nu este necesar ca partea să fie la fel ca întregul, precum în cazul cercului și al pătratului; sau cel puțin nu toate părțile sunt asemănătoare în cazul /întregurilor/ de unde trebuie luată partea: de exemplu, în cazul triunghiurilor /părțile nu sunt neapărat/ triunghiuri, ci /figuri/ modificate. Dar /filozofii respectivi/ au stabilit că *Sufletul are aceeași formă /cu părțile sale/.*

Desigur, în cazul liniei, partea are calitatea de a fi linie, dar chiar și aici ea diferă prin mărime /de întreg/. Or, în cazul Sufletului, dacă s-ar vorbi despre diferență de mărime a Sufletului parțial în raport cu cel universal, /Sufletul/ va fi o cantitate și un corp, obținând diferența ca Suflet de la cantitate. Dar /filozofii respectivi/ *au admis că toate Sufletele sunt asemănătoare și întregi.*[10] Se vede deci că el nu este divizat în sensul în care sunt divizate mărimile, și nici chiar ei n-ar putea accepta că Sufletul universal poate fi tăiat în bucăți. Căci /altfel/ ei vor nimici Sufletul universal, și numai numele îi va rămâne, afară doar dacă /Sufletul/ întreg n-ar fi fost cândva un fel de

[10] Sufletele nu se pot deosebi nici calitativ, nici cantitativ de Sufletul universal, așa cum un segment-parte se deosebește cantitativ de segmentul-întreg.

origine /a Sufletelor părți/[11], precum dacă, fiind vinul divizat în multe părți, fiecare parte din fiecare amforă ar fi declarată ca fiind parte a vinului în întregul său.

Dar oare în acest sens este parte /Sufletul individual/ precum o *teoremă a unei științe este o parte a științei întregi*, dat fiind că aceasta nu e cu nimic împuținată, iar divizarea este ca o expunere <προφορά> și o actualizare a fiecărei teoreme?[12] În acest caz, fiecare parte posedă în latență întreaga știință, iar aceasta nu este cu nimic mai puțin întreagă. Însă, dacă în acest sens am vorbi și în cazul Sufletului universal și al celorlalte Suflete /individuale/, Sufletul universal, ale cărui părți sunt astfel, nu ar mai fi /Sufletul/ unui /corp/, ci ar fi în sine însuși.[13] Și prin urmare /acest Suflet/ nu va fi nici Sufletul Universului, ci chiar el va fi unul dintre Sufletele parțiale.[14] /Sufletele/ deci sunt cu toate părți ale unui Suflet unic, având toate aceeași formă.

Dar cum oare un /Suflet/ este Sufletul Universului, în timp ce altul este Sufletul părților Universului?

3. Oare /Sufletele individuale/ sunt părți în sensul în care, în cazul unui unic animal, ai spune că Sufletul din deget este

---

[11] Alții (PB) au citit: „dacă ar fi existat vreodată un /Suflet/ universal, precum dacă vinul...“.

[12] Plotin reia aici una dintre comparațiile sale favorite ale LI cu știința. Aici însă el stabilește o anumită diferență între Suflet și știință, probabil în ideea că respectiva comparație este mai pertinentă pentru a vorbi despre Intelect. Sufletul este asociat unui corp, în vreme ce știința, ca și Intelectul există în sine.

[13] Deci precum Intelectul.

[14] Probabil că ideea este aceasta: așa cum știința în ansamblul său există în sine, așa ar trebui să existe și Sufletul total, dacă analogia cu știința ar funcționa perfect. Dar în acest caz, acesta nu ar mai putea anima corpul Universului; or, în acest caz, Sufletul Universului, ar fi un Suflet parțial, neputând să anime decât corpurile individuale. Poate ideea e legată și de faptul că teoremele geometriei erau construcții în general, care erau reprezentate cu ajutorul unor figuri, care alcătuiau cumva corpul lor, în vreme ce geometria în ansamblu nu putea fi reprezentată printr-o figură.

o parte a Sufletului total din întregul animal? Însă acest argument face ca fie în afara corpului să nu existe nici un Suflet, fie ca nici un Suflet să nu se afle în corp, ci în afara corpului Universului să fie așa-numitul Suflet al Totului. Trebuie cercetat acest punct.

Acum însă trebuie să examinăm potrivit cu modelul /următor/, în ce sens s-ar putea înțelege /raportul universal-individual în cazul Sufletului/: Dacă Sufletul universal se oferă pe sine tuturor animalelor particulare, și în acest sens fiecare /Suflet individual/ este o parte, dar el nu s-ar oferi fiecărui animal după ce s-a divizat, *atunci el va fi identic pretutindeni, unul și întreg și același simultan în multe locuri.* [15]

Acest model nu mai acceptă ca /Sufletul universal/ să fie întregul, iar cel individual — partea, și cel mai mult la /organele/ la care este prezentă aceeași capacitate.[16] Dat fiind că și în cazul /organelor/ care au activități diferite, precum ochii și urechile, nu trebuie afirmat că *o parte a Sufletului* /întregului/ este prezentă pentru vedere, și o alta pentru urechi. Distribuirea în acest fel aparține altor /filozofi/. *Deci este același /Suflet/, chiar dacă o altă putere a sa acționează în fiecare organ.* Și sunt toate puterile deopotrivă în puterile /ochilor/ și în /ale urechilor/.[17]

Și, deoarece organele sunt diferite, și percepțiile lor ajung să fie diferite; toate sunt însă /percepțiile/ unor forme, dat fiind că /Sufletul/ e capabil <δυναμένης> să ia orice aspect.[18] Pe aceasta o indică și faptul că este necesar ca toate /percepțiile/ să se îndrepte într-un singur /centru/.

Or, cum organele nu pot să primească toate /percepțiile/, afectările ajung să fie diferite după organe, dar judecata /sosește/ de la același /centru/, ca de la un judecător care gândește asupra a ceea ce se spune și a ceea ce se face. Dar pentru că s-a vorbit despre o unitate /a Sufletului/ pretutindeni, /ea există/

---

[15] Teoria lui Plotin, bazată pe LI, v. și vol. I, *22*.VI.4,4 și p. 91.

[16] Organele perechi.

[17] Ultima frază, diferit tradusă este mutată de Armostrong (nu și de PB sau HS) câteva rânduri mai sus.

[18] Pasaj corupt și neclar. Urmez varianta lui PA.

chiar și în acte diferite. Or, dacă /Sufletele sunt/ precum senzațiile, nu este posibil ca fiecare /Suflet/ să gândească, ci numai Sufletul /universal/. Iar dacă gândirea i-ar fi Sufletului proprie, fiecare /Suflet/ ar gândi de la sine.

Iar când Sufletul este rațional, el este numit rațional în sensul în care este cel universal, *iar așa-numita parte /a sa/ este identică /cu întregul/ și nu va fi o parte a întregului.*

4. Dacă însă Sufletul este *unul* în acest sens, ce trebuie spus când cineva ar întâmpina următoarea dificultate în cercetarea sa, în continuare: este posibil ca, fiind în acest sens unul, Sufletul să fie prezent simultan în toate /corpurile/? Apoi, /este posibil/ ca un Suflet să fie în corp, în timp ce un altul să nu fie în corp? (Consecința cea mai probabilă va fi că orice Suflet se află în corp și mai ales Sufletul Universului. Căci despre acesta nu se spune, la fel ca despre al nostru, că își părăsește corpul; deși unii afirmă că o parte /a Sufletului nostru/ își va părăsi corpul, dar că el nu va fi în întregul său în afara corpului.[19]) Dar, dacă Sufletul /nostru/ va ieși cu totul în afara corpului, în ce fel Sufletul /individual/ își va părăsi corpul, în vreme ce Sufletul /universal/ — nu, deși este vorba despre același Suflet?

În cazul Intelectului, separat de sine prin alteritate în părți de nedesprins unele de altele, fiind laolaltă veșnic[20] — Ființa aceasta ar fi indivizibilă — nu ar exista această dificultate.[21]

În cazul Sufletului, considerat a fi *„divizat după corpuri"*[22], această unitate a tuturor Sufletelor ar pune însă multe probleme, în caz că nu ai așeza unitatea /aceasta/ în sine fără să cadă în corp. Apoi din ea se nasc toate Sufletele, și cel universal, și celelalte, *până la un punct rămânând împreună și unul*

[19] Sufletul vegetativ rămâne în corp.

[20] Incertitudine textuală de detaliu. Urmez lecțiunea lui PA.

[21] Într-adevăr, Intelectul este în sine, el nu intră în atingere cu corpurile. Problema Suflet–corp, care l-a preocupat intens și pe Descartes și pe Leibniz, este cum interacționează ceva incorporal cu ceva corporal, în așa fel încât ambele entități să rămână ceea ce sunt.

[22] *Timaios*, 35a.

singur prin faptul că nu aparțin nimănui. Ele, fiind atârnate de extremitățile lor de ceea ce e deasupră-le, țâșnesc aici sau acolo, precum lumina care se divide spre pământ după case și nu se divide, rămânând cu nimic mai puțin una singură.

Iar Sufletul universal deține superioritatea deoarece el nu trebuie să se coboare, nici să se întoarcă spre cele de Aici; dimpotrivă, Sufletele noastre nu sunt mereu în acest fel, pentru că partea lor aflată în acest corp este delimitată /de rest/, cât și din pricina atenției <ἐπιστροφή>[23] date /unui corp/ care pretinde îngrijire.

Iar Sufletul universal seamănă cu Sufletul aflat într-un arbore imens care guvernează fără oboseală și în liniște planta — e vorba despre partea inferioară a Sufletului universal — în vreme ce partea inferioară /a Sufletului/ nostru este precum viermii care se nasc dintr-o parte putrezită a plantei[24] (corpul însuflețit din Univers este luat în acest sens — /de arbore/). Dar restul Sufletului /nostru/, acela de *aceeași formă* /cu Sufletul universal/, acela întreg, aparținând celor de sus *e asemănător unui țăran* care a ajuns să se preocupe de viermii din copac și s-ar îngriji de soarta acestuia. *Sau* — o altă imagine — *un om sănătos stă laolaltă cu ceilalți oameni sănătoși, împreună cu care el poate fie să acționeze,* fie să se ofere pe sine unei activități intelectuale /comune/, în vreme ce un om bolnav, aflându-se prins în îngrijirea trupului său, a ajuns să fie agățat de corp și să se afle în posesia corpului.[25]

5. Dar în ce fel va exista un Suflet al tău, un altul al acestuia, încă un altul al celuilalt? Oare /Sufletul/ este al acestui

[23] Cuvântul are atât sensul general de „întoarcere“, „răsucire“, cât și cel special de „atenție“, cerut aici de construcția cu genitivul.

[24] Evident, ei se nasc prin generație spontană, conform vechilor teorii datând de la Empedocle. Remarcă imaginea „vitalistă“ a arborelui „vieții“ care generează alte vieți. „Viermii“ sunt partea apetitivă și germinativă a Sufletului.

[25] Boala izolează, întrerupe comuniunea Sufletelor, legând Sufletul mai mult de corp.

/om/ potrivit cu partea sa inferioară, dar potrivit cu partea sa superioară el nu este al acestui /om/, ci *al aceluia* /al Omului în sine/ ? Dar, în acest fel, Socrate va exista atâta vreme cât Sufletul lui Socrate va fi în trup; și va pieri /Socrate/, când /Sufletul/ va ajunge în *locul cel bun.*[26]

Răspund că nici una dintre realitățile autentice nu va pieri. Intelectele nu vor pieri de Acolo, deoarece ele nu sunt divizate corporal, ci fiecare stă locului, în diferență posedând identitatea — ceea ce este *a fi.* La fel și Sufletele, fiind atârnate în continuitatea fiecărui Intelect, fiind rațiuni formatoare date de Intelecte[27] și desfășurate mai mult decât acelea, ca și când au devenit mai mult din mai puțin; ele sunt atașate de ceea ce este cu un grad mai indivizibil/ decât ele/[28]. Vrând să se dividă, și neputând să se îndrepte spre întregul diviziunii, păstrând identicul și diferitul, fiecare /Suflet/ rămâne o unitate, și toate laolaltă formează o unitate.

[Stă spus în rezumat că /Sufletele individuale/ provin dintr-un unic Suflet și că aceste Suflete numeroase provenite dintr-unul singur, se divid și nu se divid potrivit cu aceleași /principii/ ca și Intelectul; iar Sufletul stă locului ca o rațiune formatoare a Intelectului, iar de la el provin rațiunile formatoare particulare și imateriale, la fel ca Acolo.][29]

6. Dar oare de ce Sufletul universal, care este de aceeași formă /cu cel individual/, a creat lumea, în timp ce Sufletul individual — nu, deși are și el toate în el însuși ? S-a spus că el poate să ajungă și să fie în toate lucrurile simultan. Acum trebuie arătat [în ce fel] /se întâmplă aceasta/ : Probabil că se va

---

[26] Chestiunea nemuririi individuale și a Formelor individualelor este tratată asemănător și în *18*,V.*7*.

[27] Sufletul ca rațiune formatoare (logos) a Intelectului.

[28] Reamintim că Intelectul este *unul-multiplu*, în timp ce Sufletul este *unul și multiplu.*

[29] Pare a fi o glosă a lui Porfir, poate unul dintre acele rezumate despre care Porfir spune că le-a introdus în ediția sa, v. LPIF&D,3. Sfârșitul rezumatului nu mai corespunde însă textului plotinian.

cunoaște în ce fel același /Suflet/, aflat mereu în altceva, produce ba una, ba alta, ori este afectat ba într-un fel, ba într-altul, ori ambele — produce și este afectat. Sau trebuie cercetat în sine chestiunea:

În ce fel și din ce pricină /Sufletul universal/ a creat Universul, iar celelalte Suflete guvernează câte o parte a Universului? Răspund că nu e deloc uimitor ca cei care posedă aceeași știință să guverneze unii peste mai multe /părți ale lui/, alții — peste mai puține.

Dar de ce? — se pune întrebarea.

Fiindcă — s-ar putea răspunde — există și o diferență între Suflete în măsura în care unul în mai mare măsură nu s-a desprins de Sufletul universal, ci, fiind Acolo, își ține corpul /respectiv/ în jurul lui, celelalte însă au luat în diviziune părțile /Universului/, existând un /Suflet universal/, ca un frate, care deja domnea și care le-a pregătit locuințele. Iar Sufletul/universal/ privește mai mult spre Intelectul universal, în vreme ce alte Suflete privesc mai mult spre /intelectele/ lor proprii, aflate într-o parte. Probabil că și acestea ar putea să creeze, dar, pentru că /Sufletul universal/ a creat deja, nu mai e cu putință și pentru ele, atunci când primul le-a luat-o înainte. Ar fi aceeași dificultate, chiar dacă un alt Suflet — oricare ar fi el — ar deține /locul fruntaș/.

Dar e mai bine de spus că /acestea se întâmplă/ deoarece /Sufletul universal/ este mai bine atârnat de Acolo; căci cele care se înclină într-Acolo au mai multă putere. Într-adevăr, păstrându-se pe sine în siguranță, ele creează cu ușurință — căci este propriu unei puteri mai mari să nu fie afectată în lucrurile pe care le produce. Iar puterea provine de la existențele de sus. Rămânând în sine, Sufletul /superior/ creează, prin urmare, în vreme ce /lucrurile exterioare lui/ se apropie /de el; celelalte Suflete, însă, avansează /ele însele/ și se îndepărtează înspre adânc.[30] Sau, /altfel zis/, deoarece o mare parte a lor este

[30] Sufletul universal, creând Universul, nu este absorbit de corporalitate, ceea ce nu se întâmplă cu Sufletele individuale care devin prizonierele unor corpuri.

trasă în jos, aceasta le-a tras împreună și pe ele ca să se ducă în jos prin opiniile lor.

Și expresia /lui Platon/ „Sufletele de rangul doi și trei“[31] trebuie interpretată ca desemnând apropierea și îndepărtarea /de Acolo/; așa cum și la noi Sufletele nu au de-a face în chip egal cu lumea inteligibilă, ci unii oameni s-ar putea uni cu ea, alții ar zbura pe aproape, tinzând spre ea, dar pentru alții această lume ar fi mai slabă, în măsura în care ei nu acționează în temeiul acelorași puteri, ci unii acționează în temeiul primei puteri, alții — în temeiul celei care îi urmează, alții — în baza celei de-a treia, *deși toți le posedă pe toate*.

7. Acestea stau în acest fel. Dar oare spusa din *Philebos*[32] conduce la interpretarea că celelalte Suflete sunt părți ale Sufletului universal ? Nu asta vrea să spună pasajul, așa cum se poate crede, ci ceea ce era în momentul respectiv util pentru autor /de arătat/ — *anume că Cerul este însuflețit.* Acest punct este dovedit când el spune că este absurd ca Cerul să fie neînsuflețit, de vreme ce noi, care avem Suflet, suntem o parte a corpului Universului. În ce fel partea ar poseda /Suflet/, atunci când întregul ar fi neînsuflețit ?[33]

Dar cel mai limpede /Platon/ își formulează opinia în *Timaios:* acolo, după ce se naște Sufletului Universului, /Demiurgul/ produce și celelalte Suflete amestecându-le din același crater din care a fost creat Sufletul Întregului, făcându-le și pe

[31] Parafrază după *Timaios*, 41d. Pasajul respectiv sună astfel: „a amestecat ceea ce rămăsese din primele ingrediente cam în același fel /cu prima dată/, deși ele nu mai erau la fel de pure în același fel /ca atunci/, ci veneau pe locul doi și trei /sub acest raport/.“ Plotin, desigur, încearcă să înțeleagă acest proces de fabricare a Sufletelor individuale în mod simbolic, ca orientare relativă, deși la Platon pare a fi vorba despre o reală diferență în substanța diferitelor Suflete.

[32] V. nota 6.

[33] Raționamentul prin care Plotin vrea să extragă interpretarea sa bazată pe LI din Platon este, desigur, un *non sequitur* logic. Sau el presupune deja teoria sa că incorporalul este pretutindeni simultan și în întregul său.

celelalte cu aceeași formă, diferențiindu-le în / Suflete/ de rangul doi și trei. Iar formula din *Phaidros* — „Sufletul în întregul său se îngrijește de întregul neînsuflețit" — /ce înseamnă/ ? [34]

Or, ce altceva decât Sufletul ar putea fi lucrul care guvernează natura corpului și fie îl plămădește, fie îl orânduiește, fie îl produce ? Și nu e /adevărat/ că unui /Suflet/ îi e menit să poată /crea/, în timp ce altuia — nu. /Platon/ afirmă că unul dintre ele este desăvârșit, Sufletul Universului, care se mișcă pe deasupra, fără să se afunde în lume, ci, parcă plutind, creează: „cel care este desăvârșit, în acest fel guvernează". Și vorbind despre Sufletul „care și-a pierdut aripile", el are în vedere un alt Suflet, în afara celui universal. Iar faptul că /— spune Platon —/ /Sufletul/ urmează mișcarea de revoluție a Universului și că își obține de Acolo caracterul și că este afectat de aceasta[35] nu ar putea reprezenta o indicație că Sufletele noastre sunt părți /ale Sufletului universal/. Căci Sufletul este capabil să fie influențat în felurite chipuri din partea naturii locurilor, a apelor și a aerului. Iar locuirile în orașe și amestecurile corporale sunt diferite.

Și am afirmat că, aflându-ne în întreg, avem ceva din Sufletul universal, și am acceptat că suntem afectați de mișcarea de revoluție a Cerului; însă am opus acestei influențe /naturale/ un alt Suflet, care se arată fiind *altul* tocmai prin această opoziție. [36] Iar despre faptul că ne naștem în interiorul /lumii/: și în cazul mamelor, spunem că /Sufletul nostru/ care ajunge înăuntru /în mamă/ este diferit, nefiind cel al mamei.[37]

8. Aceste răspunsuri ar oferi soluția la /dificultăți/ în felul arătat, fără ca problema *simpatiei* /dintre Suflete/ să împiedice

---

[34] Lacună în text după Volkmann și PB. Urmez varianta lui PA. *Phaidros*, 246b, ca și citatele următoare.

[35] *Ibidem.*

[36] V. *3*,III,1,8, vol.1, p. 216, unde Plotin revendică libertatea umană împotriva fatalismului astrologilor.

[37] Sufletul rațional, aflat în contact cu Intelectul este diferit de Sufletul apetitiv sau vegetativ, care este influențat de rotirea cerului, de forțele naturii.

argumentarea: căci, provenind din același Suflet din care provine și Sufletul Universului, ele sunt toate asociate prin simpatia dintre ele.[38] De fapt, s-a arătat că toate /Sufletele/ *sunt și unul și multe*.[39] Și s-a arătat și în legătură cu *deosebirea părții în raport cu întregul*, în ce fel /este aceasta/. Și s-a vorbit în general despre deosebirea Sufletelor /între ele/; iar acum, în rezumat, să spunem următoarele:

În afara /influenței/ corpurilor, ele se pot diferenția în privința caracterelor cel mai mult și în acțiunile ținând de cugetare *din cauza vieților trăite anterior.* Căci /Platon/ afirmă că *Sufletele aleg /noi vieți/ în temeiul vieților trăite anterior*.[40]

Iar dacă ai considera natura Sufletului în general, diferențele sunt prezentate în /Sufletele/ care au fost numite „de rangul doi“ și „trei“; /s-ar vedea/ *că ele toate sunt toate* /lucrurile/, fiecare /Suflet/ însă /se manifestă/ în concordanță cu dispoziția care e activă în el: aceasta înseamnă ca un Suflet să fie unul în mod actualizat, altul /să fie activ/ în gândire, altul — în apetit.[41] Iar în faptul că fiecare Suflet privește spre altceva /se regăsește/ și că *el este și devine ceea ce privește*.[42]

Iar deplinătatea și perfecțiunea nu sunt la fel pentru toate Sufletele. Ci, dacă întreaga lor *structură* <σύνταγμα> este variată — într-adevăr, orice rațiune formatoare, /fiind/ o unitate, este multiplă și variată, precum un animal însuflețit cu multe forme — dacă așa stau lucrurile, atunci există o *structurare* <σύνταξις> /a Realității/ și cele-ce-sunt /ceva/ nu sunt smulse unul de altul cu totul, și nici nu există întâmplare printre cele-ce-sunt /ceva/, atunci când nici măcar printre corpuri /nu există

[38] Simpatia universală era un principiu mult utilizat de filozofii stoici.

[39] Sufletul este *unul și multiplu*, corespunzând, potrivit lui Plotin, celei de-a treia ipoteze din *Parmenide*. V. LPIF&H;

[40] *Phaidros*, 249b; *Republica*, 618b–620b.

[41] Vezi și *15*,III.4: teoria despre Daimonul pe care ni-l alegem într-o viață anterioară.

[42] Firește, se poate întreba, dacă toate Sufletele sunt identice în esența lor, de ce ele privesc în direcții diferite?

întâmplare/; și atunci urmează drept consecință că există un număr anumit /al lucrurilor/.[43] Și, din nou, realitățile autentice trebuie să fie nemișcate, inteligibilele trebuie /să rămână/ identice /cu ele însele/ și fiecare să fie unu la număr. Căci în acest fel există /Acolo/ individualul.

Pentru corpuri însă, deoarece prin natură individualul /respectiv/ curge ca formă adăugată /din afară/, ființarea lor se face întotdeauna potrivit cu specia/forma specifică/, prin imitarea realităților autentice. Dar în cazul existențelor inteligibile, fiindcă nu sunt compuse, ființarea lor se află într-o /Formă/ care este una după număr, care există dintru început și nici nu devine ceea ce nu era, nici nu încetează să mai fie ceea ce este. Însă chiar dacă va exista ceva care să producă aceste [44] /existențe inteligibile/, nu ar putea să le producă din Materie.[45] *Dar și dacă le-ar produce din Materie, ele trebuie să primească ceva esențial din Creatorul lor, astfel încât acela ar trebui să sufere o transformare, dacă la un moment dat el creează mai mult sau mai puțin*. Dar de ce la un moment dat, și nu /va crea/ veșnic în acest fel?[46]

---

[43] Numărul Formelor este determinat și nu indefinit. Aceasta rezultă — spune Plotin — deoarece Universul, atât cel inteligibil, cât și copia lui vizibilă, are o structură determinată, în cadrul căreia fiecare Suflet are de jucat un anumit rol, sau mai degrabă are de actualizat un anumit rol din toate cele posibile.

[44] PB observă că Plotin nu a arătat nelimitarea Sufletului. Și — completează el — eternitatea sa presupune nelimitarea. Am tradus astfel termenul grecesc, nu prin „infinitate". Ceea ce vrea să spună Plotin este, cred, că Sufletul (ca și Intelectul), neputând fi divizate, nu pot fi separate interior și deci măsurate. Probabil că ar trebui spus că noțiunea de măsură nu e potrivită pentru aceste realități. V. și PA, vol. 4, p. 58, nota 1.

[45] Nu vor avea Materie sensibilă, dar vor avea materie inteligibilă, așa cum o arată Plotin în *12*,II.4 și *26*, III.6.

[46] Dacă Formele ar fi produse din Materia sensibilă, aceasta ar trebui să participe efectiv la Bine și, reciproc, Binele ar trebui atunci să participe la Rău (căci Materia este Răul, v. *26*,III.6,11, vol. 2, p. 160). Atunci Binele ar fi impurificat cu rău și ar suferi o transformare.

Iar ceea ce devine nu este etern, de vreme ce *este* în măsură mai mare sau mai mică. Or, e stabilit că Sufletul rămâne în acest fel /etern/.

Însă cum de este el *nelimitat*, dacă nu se va mișca din loc? Răspund că *nelimitarea* sa <τὸ ἄπειρον> este prin virtualitate, fiindcă virtualitatea este nelimitată, și nu fiindcă ar urma să fie divizat la nesfârșit. În fond, nici Zeul nu este limitat <οὐ πεπερασμένος>[47]. Iar Sufletele nu sunt fiecare ceea ce este *printr-o limitare străină*, ca fiind atât de mare, ci fiecare /Suflet/ este atât de mare cât dorește și nu e vreun risc ca să iasă vreodată din sine, ci el ajunge degrabă pretutindeni unde îi este menit să ajungă în corpuri. El nu este rupt de sine când ar ajunge chiar și în deget, ori în picior. La fel și în Universul întreg /Sufletul se află pretutindeni/ încotro s-ar grăbi să ajungă, în orice parte a unei plante, fie și tăiată, astfel încât el se află și în planta originară, și în vlăstarul tăiat din ea. *Căci unul este trupul Universului, și /Sufletul/ se află pretutineni în el ca într-un /trup/ unic.*

Și atunci când un animal putrezește, dacă din el se nasc multe viețuitoare, Sufletul acela, al întregului animal nu mai stă în corpul /animalului/, deoarece acela nu mai are capacitatea de a-l reține; altminteri n-ar fi murit. Dar /corpurile/ rezultate din pieirea /primului organism/, care sunt adaptate pentru zămislirea de vietăți de un fel sau de un altul, posedă Suflet, deoarece nu există nimic de care /Sufletul/ să stea departe — un corp fiind capabil să-l primească, un altul — nu.

În plus, nemaifiind identic cu sine, ar crea uneori mai mult, alteori mai puțin — ceea ce se cere explicat.

[47] Este vorba despre Intelect. Cf. *Met.* Λ,7, 1073a, p. 392: „S-a arătat și că este cu neputință ca o astfel de Ființă să aibă mărime; ci ea este fără *părți* și *indivizibilă* (într-adevăr, ea pune în mișcare un timp fără sfârșit, dar nimic limitat nu are o virtualitate infinită; or, de vreme ce orice mărime ar putea fi fie infinită, fie limitată, de aceea Ființa aceasta nu ar putea avea o mărime limitată; dar nici o mărime infinită /nu ar putea avea/, pentru că, în general, nu există mărime infinită)."

Iar vietățile, născute în acest fel, nu produc mai multe Suflete. *Ele sunt atârnate toate de unul singur care rămâne unul singur.* Ca și la noi, dacă unele părți /ale corpului/ sunt tăiate, iar altele se nasc în locul primelor, de la cele tăiate Sufletul se îndepărtează, la celelalte sosește, atâta vreme cât subzistă Sufletul unic /al întregului organism/. *Dar în întreg, Sufletul unic subzistă de-a pururea.* Iar dintre corpurile din interiorul /Universului/ unele îl capătă, altele îl abandonează, în timp ce aceleași /însușiri/ ale Sufletului /universal/ rămân neschimbate.

9. Trebuie însă să cercetăm în ce fel ajunge Sufletul în corp. Care este modalitatea [și în ce fel /se petrece fenomenul/ ?] Căci această problemă nu este mai puțin demnă de uimire și de cercetare.

Există două feluri prin care Sufletul intră în corp: într-un caz, Sufletul s-a aflat deja într-un corp și el ajunge dintr-un corp aerian sau de foc într-un corp terestru; pe aceasta lumea n-o numește „schimbare de corp“ <μετενσωμάτωσις> deoarece nu este limpede de unde provine *instalarea în corp* <εἴσκρισις>. Cealaltă /coborâre în corp/ ar fi însă prima comuniune a Sufletului cu trupul; în legătură cu aceasta pe bună dreptate ar trebui cercetat: care este acea pătimire din momentul când Sufletul, care era cu totul liber de corporalitate, își aduce în jurul său o natură corporală ?[48]

În legătură cu Sufletului Universului — probabil că e demn să începem din acest punct, sau mai curând este necesar /să facem aceasta/: trebuie să gândim cu mintea coborârea Sufletului în corp și însuflețirea /Universului/, anume că /afirmațiile lui Platon/ au fost făcute din motive didactice și pentru mai multă claritate.

De fapt nu a existat vreun moment când Universul să fi fost neînsuflețit și nici nu a fost un timp când trupul să fi fost constituit, dar Sufletul să fi fost absent, și nici nu a existat atunci

[48] Pentru controversata problemă a căderii Sufletului în trup, vezi 6,IV,8,1, vol.1, p.252 și nota 8.

Materie neorganizată.[49] Ci este posibil ca toate acestea să fie gândite /astfel/ de către cei care le separă între ele *cu mintea.* Într-adevăr, este cu putință să desfaci prin raționament și gândire orice alcătuire. Dar adevărul se arată a fi în felul următor:

Dacă nu ar exista un corp, Sufletul nu ar putea *ieși înainte*, de vreme ce nu există nici un alt loc unde să-i fie menit să stea. Dar, dacă urmează să iasă înainte, el își va genera un loc, astfel încât /își va genera/ și un corp.

Iar repaosul Sufletului fiind păstrat în Repaosul însuși, /avem/ precum o lumină puternică a focului care, luminând până în ultimele unghere, devine întuneric; pe care văzându-l Sufletul, dat fiind că s-a constituit, îl dăruie cu o formă. Căci nu era îngăduit /pentru întuneric/ ca, învecinându-se cu Sufletul, să rămână nepărtaș la rațiune — așa cum putea primi ceea ce s-a spus/lumina — /el întunericul/, *adică ceva obscur /prezent/ în ceea ce a devenit obscur.*[50]

Devenind, deci, /Universul/ precum o casă frumoasă și variată, el nu a fost despărțit de făcătorul lui /Sufletul/, dar nici nu s-a pus pe sine în comun cu acesta. Pretutindeni în întregul său, el este considerat vrednic de grijă, fiind de folos prin ființarea sa însăși și prin frumusețe, în măsura în care îi este cu putință să se împărtășească /din ea/, și nevătămător pentru cel care îl guvernează. Căci acesta, rămânând sus guvernează. În acest fel este însuflețit /corpul Universului/: *are un Suflet, nu în posesia lui, ci în folosul lui; e dominat /de acesta/ fără să-l domine, e posedat /de acesta/, fără să-l posede.*

---

[49] Într-adevăr, așa pare să rezulte din mitul demiurgiei universale din *Timaios*, interpretat literal. Plotin protestează aici împotriva unei interpretări literale a mitului demiurgiei din *Timaios*, conform căreia, după Platon, ar rezulta crearea separată a Sufletului Universal și apoi a Corpului Universului și animarea acestuia. La Plotin creația este continuă: Sufletul universal își produce corpul pe care simultan îl și animă.

[50] Pasaj neclar, dar cred că trebuie tradus în acest fel: Materia (ceva obscur) primește cât poate primi inteligibilul (rațiunea formativă), care și-a pierdut strălucirea ca o lumină îndepărtată de sursa sa.

Într-adevăr, /corpul Universului/ șade în Sufletul care îl susține și nimic din el nu este fără parte de /Suflet/; *la fel precum, aruncată în apă, o plasă ar avea viață, fără să se poată înstăpâni peste elementul în care plutește*. Ci, după ce marea s-a extins deja, plasa se întinde laolaltă cu ea, pe cât poate. Fiindcă oricare dintre părțile ei nu poate să fie decât acolo unde șade.[51]

Dar /Sufletul/ are o atare mărime prin natură, fiindcă nu e determinat cantitativ, astfel încât să cuprindă orice corp prin același /element al său/, și acolo unde s-ar extinde corpul, acolo s-ar afla /și Sufletul/. Și chiar dacă nu ar exista corpul, Sufletul nu s-ar sinchisi de mărime, deoarece el este cel care este. Într-adevăr, întregul /inteligibil/ ajunge până unde se află Sufletul și dimensiunea /sa/ este definită în măsura în care, avansând, posedă /Sufletul/ care păstrează /Universul/. Iar *umbra* /aruncată de Suflet/ este tot atât de mare cât este rațiunea formatoare care vine de la /Suflet/. Or, rațiunea formatoare are calitatea de a crea o dimensiune de mărimea pe care Forma /sa/ a voit s-o creeze.[52]

10. Înțelegând acestea, trebuie din nou să ne îndreptăm spre permanența luată în acest sens și să înțelegem ca simultane toate /realitățile/, precum aerul, lumina, soarele, sau luna, lumina și iarăși soarele — toate fiind simultane — ele având rangul întâi, al doilea și al treilea[53]. În acest caz Sufletul rămâne nemișcat, luat ca primul în rang[54]; și cele din continuarea sa sunt precum ultimele /luciri/ ale unui foc /ce vine/ la încheierea Primului, din umbra ultimului foc inteligibil. Apoi, este și această /umbră/ luminată laolaltă, de parcă o formă aleargă peste obscuritatea întinsă dedesubt, pe de-a întregul /obscuritatea/ primordială.

---

[51] Minunată această metaforă a continuității: corpul ca o plasă vie aruncată în marea-Suflet!

[52] V. *26*,III.6,18.

[53] Aici Soarele este Unul, lumina — Intelectul, iar Luna (aerul) — Sufletul. Ceea ce urmează sunt corpurile și Materia — identificată cu obscurul primordial.

[54] Text reconstituit diferit. Urmez lecțiunea PA: Dând Sufletului acum rangul întâi, urmează Natura, corpurile și Materia.

Aceasta a fost organizată potrivit cu rațiunea, deoarece Sufletul posedă în sine, în virtualitate și în totalitatea sa, puterea de a organiza potrivit cu rațiunile formatoare.[55] Așa cum și rațiunile formatoare din semințe plămădesc și formează animalele ca pe mici universuri.

Orice corp care are contact cu Sufletul e făcut să fie în felul în care se comportă Ființa naturii sufletești. Iar aceasta creează nu printr-o opinie adăugată și nici nu așteaptă o hotărâre sau o cercetare /prealabile/. O creație de acest ultim fel nu s-ar produce conform Naturii, ci potrivit cu o artă adăugată.[56] Într-adevăr, *arta este posterioară /naturii/ și o imită, producând imitații obscure și fără putere, un fel de jucării nevrednice*, slujindu-se de multe tertipuri pentru a obține abia niște reflexe ale Naturii.

Dar /Natura/ este, prin puterea Ființei sale, suverana corpurilor spre a le genera și a le face să stea în condiția în care ea le aduce, ele neputând la început să se împotrivească voinței ei. Căci în împrejurările ulterior /rezultate/, /făpturile/, împiedicându-se reciproc, sunt adesea lipsite de capacitatea de a-și obține conformația proprie, pe care rațiunea formatoare, cea aflată în micuța sămânță, o dorește. Acolo însă /în cadrul Universului ca ansamblu/, apărând întreaga conformație de la sine

[55] Traduc aici pe δύναμις mai întâi prin „virtualitate“ (sens aristotelic), și apoi prin „putere“. Plotin mizează din plin pe acest polisemantism al termenului, v. LPIF§G,4, chiar dacă cel de-al doilea sens este de obicei asociat cu Unul.

[56] Se afirmă spontaneitatea creatoare a Naturii, superioară artei, și pe care arta o imită, Cf. *30*, III.8,4. Inspirația, platoniciană, este *Republica*, 597b–598c. Pentru Plotin tot ceea ce se realizează inspirat, direct, fără reflecție prealabilă, fără deliberare, e superior lucrului realizat conștient și deliberat. Nu e întâmplătoare, din acest punct de vedere, prețuirea pe care i-a acordat-o romantismul. Cf. Thomas Carlyle, „Caracteristici“ în vol. *Semnele timpului*, Inst. European, Iași, 1998, p. 63: „...indiferent sub ce raport privim existența individuală a omului... pretutindeni marea ei energie vitală, în timpul în care se află în starea ei sănătoasă, este nevăzută și inconștientă; ceea ce ne readuce la aforismul *numai bolnavii se gândesc la sănătatea lor, cei sănătoși niciodată.*“

și cele care se nasc având deodată ordinea, /întregul/ este frumos, fiind produs fără efort și împotrivire. Și au fost construite în el statuile zeilor, locuințele oamenilor și alte lucruri pentru celelalte existențe.

Ce altceva trebuia să vină din partea Sufletului decât lucrurile pe care el are puterea de a le crea ? Căci /puterea/ focului este de a face /corpurile/ calde, iar a răci aparține altei /puteri/, dar propriu Sufletului este, pe de-o parte, o putere ieșită din el însuși spre altceva, pe de altă parte, o putere aflată în el însuși. Într-adevăr, în cazul corpurilor fără viață puterea ce iese din ele parcă doarme în ele, în timp ce puterea îndreptată spre altceva poate să facă să se asemene cu el afectările acelui /corp străin/. Și aceasta este comun oricărei existențe — să-l poarte pe celălalt spre asemănarea cu sine.[57]

Dar lucrarea Sufletului este și că în el se află ceva treaz, și că puterea îndreptată spre altul este la fel. El le face și pe celelalte să trăiască — pe acelea care nu trăiesc de la sine — și să trăiască acel fel de viață prin care și el trăiește. Căci trăind printr-o rațiune formatoare, el dăruie corpului o rațiune formatoare — o imagine a celei pe care el o posedă — căci dă corpului și un reflex al vieții. Și /dă/ și conformațiile corpurilor ale căror rațiuni le posedă, de vreme ce are și rațiunile formatoare ale zeilor și pe ale tuturor lucrurilor.[58] De aceea le cuprinde și Universul pe toate.

11. Și mi se pare că înțelepții din vechime, aceia care au vrut să aibă alături prezența zeilor făcându-le temple și statui, când au examinat natura Universului, au conceput cu mintea că pretutindeni natura Sufletului este ușor de pus în acțiune, dar că cel mai ușor de primit ar fi cu putință, dacă s-ar meșteri un lucru afectabil /de ea/, capabil să rețină o porțiune a sa. Or, afectabil este ceva care imită în orice fel, după cum o oglindă

---

[57] Un corp încălzit are, prin faptul că este încălzit o anumită asemănare cu corpul cald de la care provine căldura.

[58] Sufletul conformează corpurile și, deopotrivă, le conferă viață. Cele două acțiuni merg laolaltă.

este capabilă să răpească o imagine oarecare.[59] Căci natura Totului a creat în mod abil toate lucrurile în vederea imitării /Formelor/ ale căror rațiuni formatoare ea le posedă.

Dar, după ce a ajuns astfel în Materie fiecare rațiune formatoare, care a fost formată potrivit cu /rațiunea formatoare/ de dinainte de Materie, natura Totului s-a asociat cu acel zeu, potrivit cu care a apărut și către care Sufletul a privit și pe care ea l-a posedat în timp ce a creat. *Căci nu era cu putință să nu aibă parte de acest /zeu/, nici, pe de altă parte, nu se putea ca acela să coboare spre /ea/.*[60] Iar Intelectul acela este Soarele de Acolo — soarele vizibil să ne fie un model pentru argument. Or, Sufletul, stând nemișcat, este atârnat în continuarea Intelectului care stă nemișcat. Sufletul dă soarelui vizibil limitele sale, conforme cu acest soare vizibil, și face ca prin intermediul său /soarele vizibil/ să se asocieze / cu cel inteligibil/, fiind precum un interpret atât al /Formelor/ de la acela /de Acolo/ înspre acesta de Aici, cât și al /năzuinței/ acestuia /vizibil/ înspre acela /inteligibil/, în măsura în care, prin intermediul Sufletului, soarele de Aici se grăbește să-l întâlnească pe cel inteligibil.[61]

Căci nimic nu este la distanță și departe de orice altceva; este departe prin diferență /logică/ și nu prin amestec, și [zeul este departe nu spațial] și e împreună cu sine, fiind separat.[62] Și /astrele/ sunt zei, deoarece niciodată nu se separă de inteligibile și s-au conectat de Sufletul originar prin acel Suflet care, cumva, a plecat /din inteligibil/. Prin acest Suflet însă, în baza

---

[59] Justificarea cultului imaginilor din păgânism. Argumentele vor fi reluate mult mai târziu și de apărătorii imaginilor creștine împotriva iconoclaștilor.

[60] Aluzie scoasă din context la mitul din *Phaidros*, 248a–c, unde se spune că Sufletele urmează cortegiul zeilor, fiecare în suita altui zeu.

[61] S-a remarcat că acest exemplu ar putea fi legat de cultul solar, care se va dezvolta mult în Antichitatea târzie și va deveni dogmă oficială în timpul domniei împăratului Iulian.

[62] Locus desperatus.

căruia sunt ceea ce se spune că sunt, ele privesc spre Intelect, dat fiind că Sufletul lor nu privește nicăieri decât într-Acolo.

12. Iar Sufletele oamenilor, văzând reflexele lor înșile ca în „oglinda lui Dionysos“[63], ajung într-acolo după ce se năpustesc de sus; *dar nici chiar ele nu sunt tăiate de principiul lor și de Intelect.* Căci nu s-au dus /în jos/ împreună cu Intelectul, ci s-au grăbit să ajungă până la pământ, dar creștetul lor a rămas să stea deasupra cerului.[64] Li s-a întâmplat lor să coboare mai mult, fiindcă *centrul* lor a fost silit /să facă astfel/, cerând el îngrijire pentru /corpul/ spre care a dat năvală.

Însă Zeus-Tatăl[65], îndurându-se de Sufletele care pătimeau, a făcut muritoare legăturile lor din pricina cărora pătimeau; el le dădu o încetare /a suferințelor/, lăsându-le libere de corpuri în anumite perioade de timp, pentru ca să poată și ele ajunge Acolo unde se află veșnic Sufletul universal, care nu se întoarce niciodată /să privească/ lucrurile de Aici. Căci ceea ce are întregul îi este deja suficient, și există și va exista conform unor rațiuni formatoare menținute veșnic. El este mărginit conform cu perioadele de timp, întorcându-se mereu în același punct, /într-un timp măsurat/ în duratele unor vieți mărginite; el face ca lucrurile de Aici să se acorde cu cele de Acolo și să fie conforme cu Acelea, dat fiind că acestea își primesc limitația, puse fiind sub o unică rațiune formatoare și

---

[63] Aluzie la mitul lui Dionysos-copil ademenit de titani cu jucării, printre care o oglindă. Titanii îl sfâșie și îl devorează pe zeu, dar Zeus îi trăznește. Din cenușa titanilor amestecată cu cea a lui Dionysos se nasc oamenii, care astfel au o parte titanică și una divină. Vezi W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion,* London 1952. La Plotin „oglinda lui Dionysos“ este Materia care nu cuprinde decât reflexele palide ale Formelor.

[64] Cf. 6,IV.8,8, vol.1, p. 263 și LPIF§H,6.4.

[65] Ζεὺς πατὴρ, formulă homerică, desemnându-l pe Zeus ca suveran deopotrivă al oamenilor și al zeilor. La Plotin, Zeus e asimilat de obicei cu Sufletul, dar aici pare a fi vorba mai degrabă despre „demiurg“, adică Intelect.

toate sunt ordonate atât în coborârea, cât și în urcarea Sufletelor și ținând seama de rest.

O dovedește și armonia unică a Sufletelor care nu sunt separate de ordinea acestui Univers, ci se asociază pe sine în coborârile lor și produc o unică armonie față de revoluția /Universului/. Rezultatul este că destinele lor, viețile și opțiunile lor sunt indicate de configurațiile astrelor, ca și când ele ar lăsa să se audă fără dezacord o singură voce — aceasta este mai bine exprimat abuziv prin termenii „muzical“ și „armonios“.[66]

Or, această /armonie/ nu ar putea exista, dacă Universul nu ar crea potrivit cu Arhetipurile /inteligibile/ și nu ar fi afectat în toate în conformitate cu perioade deteminate de timp cu ranguri și vieți în acord cu genurile de călătorii pe care le fac Sufletele, care uneori se deplasează Acolo, alteori în Cer, alteori în locurile de Aici.

Intelectul în întregul său stă sus și nu e cu putință să ajungă în afara sa, ci în întregul său este așezat sus, *dar ajunge Aici prin intermediul Sufletului.* Sufletul, din pricină că e mai aproape /de Aici/ este constituit potrivit Formei de Acolo pe care o dăruie celor inferioare: anume /Sufletul universal/ — mereu la fel; alt Suflet — mereu altfel, posedând rătăcirea în rangul său. El nu coboară mereu la fel, ci uneori mai mult, alteori mai puțin, chiar dacă s-ar îndrepta înspre un același gen /de ființe/. Și fiecare Suflet se coboară înspre /genul/ corespunzător, conform asemănării /aceluia/ cu alcătuirea lui. Acolo, aflându-se /genul de viețuitoare/ cu a cărui conformație se aseamănă, Sufletul este transportat când într-un om, când într-un animal, fiecare Suflet în altceva.

13. Cât despre *fatalitatea inevitabilă* și *judecata,* ele se află astfel în natura care ordonă ca fiecare individ să se conformeze ordinii spre care fiecare tinde, devenind imaginea alegerii și a

[66] Ultimele cuvinte — crede PB — par să reprezinte o glosă a unui editor, poate Porfir, care insistă asupra armoniei muzicale a Universului, ca structură organizată. Cf. *Republica,* 617b și în continuare.

dispoziției modelului /de viață ales/.[67] Iar toate imginile acelea ale Sufletului sunt aproape de acel /destin/ în raport cu care Sufletul păstrează în sine dispoziția proprie. Și nu e nevoie de ceva care să dirijeze și să conducă într-un anume moment, pentru ca Sufletul să se ducă într-un corp la un moment dat, nici /ca să se ducă/ în acest corp determinat. Ci, venind sorocul, Sufletul coboară cu de la sine putere și intră în trupul în care e necesar /să fie/. Și pentru fiecare Suflet există un alt moment, care, sosind, cheamă /Sufletul/ ca un crainic; iar Sufletul coboară și se afundă în corpul corespunzător, încât evenimentele par că sunt mișcate și purtate ca de puteri magice și de forțe teribile. La fel /se întâmplă/ ca în cazul unui organism individual, se înfăptuiește guvernarea animalului, Sufletul mișcând și generând fiecare /organ/ la timp, precum creșterea bărbii și a coarnelor și impulsurile către acestea, și înflorirea /unor flori/ care nu existau anterior, și felul în care se guvernează /creșterea/ copacilor care se transformă la perioade stabilite anterior.

Așadar, *Sufletele se duc /în corp/ fără s-o fi vrut, dar și fără să fie trimise /de cineva/;* cel puțin caracterul voluntar /al plecării/ înseamnă că ele nu-și prezintă alegerea, ci /plecarea lor/ este ca tresărirea naturală, sau ca dorința naturală de împerechere, sau /cum e când/ unele /Suflete/ sunt puse în mișcare spre fapte frumoase fără raționament.[68] Iar ceea ce e sortit este mereu cutare lucru pentru cutare ins — pentru cutare e momentul actual, pentru un altul — altă dată. Iar Intelectul anterior Universului /vizibil/[69] posedă destinul, anume ca /Sufletul/ să rămână Acolo atâta timp și să se ducă /Aici/, și /Sufletul/ individual, căzând sub o lege universală, este trimis /jos/.

---

[67] Tot pasajul care urmează încearcă să citească non-literal mitul lui Er din *Republica,* 617d și în continuare, dar într-o cheie extrem de stoică, ce pune accentul pe identitatea dintre destinul omenesc și legea universală a naturii și a Universului.

[68] Este vorba, după cum se vede, de un fel de acord între libertate și necesitate — ceea ce reduce mult rolul libertății de alegere individuală. Dar, conform mitului lui Er, Sufletele ar fi ales deja, ceea ce au uitat ulterior.

[69] După altă lecțiune „în raport cu Universul".

Căci universalul este inerent în individual, iar legea posedă puterea pentru desăvârșirea /individualului/ *nu din afara /acestuia/*, ci este dată să existe în individualele care se vor folosi /de ea/ și o poartă /în ele/. Iar dacă ar fi timpul /potrivit/, se întâmplă ceea ce /legea/ vrea să se întâmple, pornind de la cei care posedă legea, încât ei o săvârșesc, ca unii ce o poartă /în ei/ și au putere prin faptul că ea stă în ei; biruind ea, ca să spunem așa, în ei și producând dorința și suferințele /lor/, ei merg într-acolo unde *legea din ei* le dă chemare să meargă.

14. Când acestea se întâmplă, Universul vizibil cuprinde multe lumini și strălucește împodobit cu Suflete; în adaos față de lumile anterioare, el aduce alte lumi de la alte lumi — de la zei și celelalte Intelecte care dăruie Sufletele.

De unde, în mod verosimil grăiește simbolic acel mit: când a plămădit-o Prometeu pe femeie, restul zeilor au împodobit-o, „au amestecat pământ cu apă“, i-au pus voce omenească, făcând-o la chip deopotrivă cu zeițele.[70] Iar Afrodita și Charitele i-au dat câte un dar și fiecare zeu i-a dat un dar și au numit-o / Pandora/ de la „dar“ <δῶρον> și de la „toți“ <πάντες> zeii care i-au dat /daruri/. Căci toți i-au dat /un dar/ acestei plăsmuiri care s-a născut dintr-o anume „preștiință“ <προμήθεια>. Cât despre Epimeteu, nerespingând darul lor[71], ce altceva ar indica decât că alegerea lumii inteligibile este mai bună? Dar și el, creatorul /Pandorei/, a fost înlănțuit, fiindcă cumva este asociat cu creația sa și o astfel de legătură vine dinafară. Iar eliberarea lui de către Heracle înseamnă că el are totuși *puterea* să fie cumva eliberat. În ce fel îți reprezinți toate acestea /nu are mare importanță/, dar e clar că ele arată felul în care Universul este dăruit /din partea inteligibilului/ și /interpretarea/ se acordă cu cele spuse /de noi/.

---

[70] Hesiod, *Munci și zile*, 91. La Hesiod însă nu Prometeu, ci Hefaistos a plămădit-o pe femeie, iar zeii i-au oferit-o de soție lui Epimeteu. Acceptarea sa este, în interpretarea lui Plotin, simbolul primirii inteligibilului de către lumea de jos.

[71] O altă variantă textuală: „Prometeu, respingând darul...“

15. Iar Sufletele se duc, sărind afară din inteligibil, mai întâi spre Cer și, luând acolo un corp, trec prin /Cer/ ajungând și la corpuri mai terestre, oricât de mult s-ar întinde acestea în lungime. Unele, departe de Cer, ajung în corpuri inferioare, altele se mută dintr-un corp într-altul — acelea a căror putere nu e suficientă ca să le ridice de Aici, fiind trase înapoi mult din pricina îngreunării și a uitării, ceea ce a reprezentat o greutate pentru ele.[72] Ele ajung diferite, fie datorită schimbării trupurilor în care au intrat, fie datorită întâmplării, a hranei, fie că ele însele de la sine aduc diferențierea, fie datorită tuturor acestor cauze sau numai a unora dintre ele. Și unele cad întru totul sub destinul de Aici, altele sunt uneori astfel, alteori își aparțin; altele, acceptă acele lucruri care sunt necesare, *dar pot să-și aparțină în privința acelor acțiuni care sunt ale lor*; ele trăiesc în conformitate cu cealaltă regulă, aceea a tuturor ființelor, și se încredințează pe sine unei alte legiuiri.

Această /regulă/ este împletită din rațiunile formatoare de Aici, din toate cauzele, mișcările sufletești și legile de Acolo care se acordă cu cele de Acolo și, luând principiile de Acolo și țesând împreună cu realitățile inteligibile lucrurile care vin în continuarea lor, pe unele le păstrează nemișcate, acelea câte pot să se păstreze pe sine conforme cu dispunerea inteligibilelor. Pe altele /regula/ le conduce în felul în care le este menit, încât să fie cauza pentru cele care coboară, anume că ele /au coborât/ astfel încât unele să fie plasate într-un loc, altele să stea într-altul.

16. Iar pedepsele pentru cei răi venite cu dreptate se cuvine să fie acordate ordinii care conduce /Sufletul/ conform cu necesitatea. Dar relele care sosesc la cei buni fără dreptate, precum pedepse, sărăcie sau boli, oare sosesc ele din cauza unei greșeli anterioare? Sunt împletite laolaltă și sunt anunțate anterior, dat fiind că și ele se petrec conform rațiunii.

Sau aceste rele nu se petrec conform unor rațiuni naturale și nici nu existau /ca atare/ în evenimentele anterioare, ci sunt

[72] Cf. *5*,V.9,1, vol. 1, p. 228.

consecințele acelora? De exemplu, când o clădire se prăbușește, cel prins dedesubt moare, indiferent cine ar fi; sau când doi cai sunt mânați în ordine — sau chiar unul — cel care este izbit este rănit sau strivit.

Răspund: această nedreptate nu este un rău pentru cel care îl suferă dacă raportăm la înlănțuirea folositoare a Universului. Alt răspuns: nu e nici măcar o nedreptate, având justificarea din faptele petrecute anterior. Căci nu trebuie considerat că unele evenimente sunt conectate /în ordinea universală/ în vreme ce altele sunt detașate, fiind de sine stătătoare. *Dacă evenimentele trebuie să se petreacă conform unor cauze și unor consecințe naturale, potrivit cu o unică rațiune și o ordine unică, chiar și lucrurile cele mai neînsemnate trebuie să fie considerate drept conectate și țesute laolaltă.*[73]

Iar nedreptatea făcută de cineva altcuiva este o nedreptate pentru cel care o face, și făptuitorul nu e scăpat de vină; dar pentru că fapta e conectată la întreg, ea nu mai e nedreptate în acest /întreg/, nici pentru cel care a suferit-o, *ci astfel era necesar să fie.* Iar dacă cel care suferă este un om bun, săvârșirea acestor fapte s-a făcut înspre un bine. Căci este necesar ca această *conexiune universală* <σύνταξις> să nu se realizeze fără divinitate, nici să fie injustă, ci trebuie gândită ca adecvată pentru distribuția a ceea ce e cuvenit /fiecăruia/, dar că *motivele /pentru care lucrurile se întâmplă într-un anume fel/ sunt obscure, ceea ce oferă celor care nu le cunosc motiv de reproș.*[74]

17. Din astfel de considerente, s-ar putea susține că mai întâi Sufletele, pornind din inteligibil, se duc în ținutul Cerului. Căci dacă Cerul este mai bun în universul senzorial /decât Pământul/,

---

[73] Foarte stoică această explicație a soartei „dreptului nefericit“. Există o ordine universală care asociază toate lucrurile și ființele și judecata noastră nu ar trebui să fie decât globală și nu parțială, așa cum este de obicei.

[74] Zeul nu poate fi cauza răului — e o teză fundamentală pe care Plotin o preia de la Platon, *Republica,* 379c.

el ar fi vecin cu ultimele inteligibile. De Acolo, așadar, se însuflețesc aceste prime /sensibile/ și se împărtășesc /din inteligibil/ după cum este mai potrivit să se împărtășească. Dar elementul terestru este ultimul și este menit să participe cel mai puțin la Suflet, fiind departe de natura incorporală.

Toate Sufletele, deci, iluminează Cerul și îi dăruie, cum ar veni, cel mai mult și principalul din ceea ce posedă, în timp ce restul luminii este proiectat asupra următoarelor existențe. Și alte Suflete, tot mai mult coborând, le iluminează pe cele de jos, fără ca pentru ele să fie bună această înaintare /în jos/. *Există ca un centru; în jurul acestuia se află un cerc care strălucește pornind de la centru, împrejurul acestui cerc — un alt cerc — lumină din lumină.*[75] În afara acestora nu mai există un alt cerc de lumină, ci acest /cerc ultim/ are nevoie de o strălucire străină din pricina lipsei luminii proprii.

Fie deci această *sfârlează rotitoare* <ῥόμβος>, sau mai bine, o astfel de sferă care își primește /lumina/ de la cea de-a treia /ipostază/, pe cât este ea iluminată, căci se învecinează cu ea. Și lumina cea mare strălucește stând pe loc, în timp ce raza care iese din ea se extinde conform cu rațiunea. Celelalte /lumini/ strălucesc laolaltă, unele stând locului, altele sunt smulse /din ele însele/ tot mai mult de strălucirea corpului iluminat /de ele/. În continuare, deoarece corpurile iluminate au nevoie de mai multă îngrijire, după cum, când navele sunt bătute de furtună, cârmacii își fixează atenția mai mult la îngrijirea navei și nu-și mai dau seama că se neglijează pe ei înșiși, încât sunt în primejdie să fie adesea smulși de un naufragiu. /La fel/ și Sufletele se înclină tot mai mult, fără să se preocupe de ceea ce le aparține. Apoi ajung să fie înlănțuite de legături magice, luate în stăpânire fiind de preocuparea lor pentru Natură.

Iar dacă fiecare animal individual ar fi precum întregul — un corp desăvârșit, suficient și fără primejdie să pățească

[75] Evident, Unul, Intelectul și Sufletul. PA remarcă formula „lumină din lumină“, asemănătoare celei a Crezului de la Niceea, la Plotin însă cu o determinare ierarhică, refuzată de ortodoxia creștină.

ceva — Sufletul considerat că-i stă alături, nu i-ar mai sta alături, ci i-ar aduce lui viață rămânând pe deplin *în ținutul de sus*.

18. Oare însă Sufletul se folosește de raționament înainte de a intra /în corp/ și iarăși, /se folosește de raționament/ după ce iese /din corp/ ? Răspund: Aici există pentru el raționament, când e în încurcătură, când se umple de grijă și e mai slăbit. *Căci diminuarea Intelectului în /direcția/ autosuficienței sale înseamnă a avea nevoie de raționament.* La fel ca în arte, apare raționamentul la artizanii care sunt la anaghie, *dar când nu sunt dificultăți, arta domină și lucrează /de la sine/.*[76]

Dar dacă Acolo Sufletele trăiesc fără raționament, cum de mai sunt ele raționale ? Răspund că ele pot să cerceteze /rațional/, atunci când au drumul liber. Trebuie avut în considerare ca raționament ceva de acest fel: să consideri drept raționament condiția care derivă mereu din Intelect, aflată în Suflete, *o energie staționară* ca o oglindire /a Intelectului/; atunci și Acolo Sufletele s-ar folosi de raționament. Însă cred că nu trebuie gândit că, aflându-se în inteligibil, ele se folosesc de voce, deși ele au corpuri în Cer. Și nu ar putea exista Acolo lucruri despre care să vorbească din pricina nevoii sau a unor incertitudini; și, de vreme ce fac toate lucrurile în ordine și conform naturii, nu trebuie să poruncească și nici să dea sfaturi, și au înțelegerea /directă/ — unul de la celălalt. *De fapt și Aici, cunoaștem multe lucruri, fără să ne vorbim, numai privindu-ne în ochi.* Acolo *însă întreg corpul este pur, și fiecare este ca un ochi*; nimic nu este ascuns și fals, ci, încă înainte de a-i spune /ceva/ altuia, acela/de Acolo/, doar privindu-l pe altul, îl știe.[77]

---

[76] Deliberarea este, pentru Plotin, un semn al unor dificultăți; arta perfectă, ca și natura, creează fără deliberare și raționare, ci spontan. V. nota 56. V. și *6*, IV.8,7, vol. 1, p. 264 și nota 42. V. și LPA,2§D.

[77] Din nou un punct esențial al psihologiei lui Plotin: limbajul, ca și raționamentul sunt inferioare unei forme de comunicare supraverbală, intuitivă, dar care obține spontan și fără efort tot ceea ce inteligența analitică obține cu efort și dificultate.

Însă nu e imposibil ca daimonii și Sufletele din aer să se folosească de voce. Căci ele sunt viețuitoare astfel determinate.

19. Oare /Platon/ se referă la același /aspect al Sufletului/ vorbind despre „indivizibil“, „divizibil“, precum al ingredientelor „amestecate“ ? Sau indivizibilul se raportează la o parte a /Sufletului/, în vreme ce divizibilul este, cum ar veni, partea sa care vine în continuare și diferită /de prima/, așa cum spunem că există o parte rațională /a Sufletului/ și o parte irațională ?[78]

Trebuie știut ce înțelegem prin fiecare termen, atunci când se pronunță /“indivizibil“ și „divizibil“/. /Platon/ spune „indivizibil“ în mod absolut; „divizibil“ nu este luat în mod absolut, ci „relativ la corpuri“ — „/Sufletul/ devine divizibil“ — spune el — nu este /divizibil/. Și trebuie privită natura corpului în raport cu faptul de a trăi, anume de ce fel de Suflet are nevoie și pentru ce este nevoie de Suflet ca să fie prezent pretutindeni pentru corpul întreg. Orice senzație, dacă este simțită în întreg corpul, ajunge să se dividă: deși ea este pretutindeni, s-ar putea spune că este divizată. Însă dacă apare pretutindeni întreagă, nu s-ar putea spune că ea este divizată în mod absolut, ci doar că *ajunge divizibilă în raport cu corpurile.*

Iar dacă s-ar afirma că în alte senzații nu există /nimic/ care să fie divizat, ci numai în pipăit, trebuie răspuns că lucrul e valabil și pentru celelalte senzații. Dacă corpul este acela care participă /la senzații/, este necesar ca ele să se dividă, dar mai puțin decât în pipăit.

Și la fel stau lucrurile și cu *partea vegetativă și cea augmentativă a Sufletului.* Și dacă dorința se atașează de ficat, înflăcărarea se atașează de inimă, și se poate vorbi la fel în legătură cu ele. Dar poate că pe aceste afecte /Sufletul/[79] nu le ia în acel amestec /despre care vorbește Platon/, și probabil că ele se

[78] *Timaios,* 35a. Cf. și *4*,IV.2,1 vol. 1, p. 223.

[79] PA consideră că subiectul neexplicit al propoziției este „Platon“ și nu „Sufletul“.

produc într-alt mod dintr-unul dintre ingredintele luate /în amestec/.

Dar raționamentul și intelectul? Ele nu se dăruie pe sine corpului, căci activitatea lor nu se săvârșește prin intermediul organelor corpului. Acesta este chiar o piedică /pentru intelect/, dacă ai avea de-a face cu corpul în timpul reflecției. Altceva sunt, deci, fiecare — „indivizibilul" și „divizibilul" — și ele nu sunt amestecate ca /să devină/ un singur lucru, ci un întreg format din părți, fiecare fiind pură și separată prin puterea ei.

Iar dacă și „ceea ce ajunge divizibil după corpuri" posedă indivizibilitatea de la puterea de deasupra sa, aceeași existență poate fi și indivizibilă, și divizibilă, ca fiind amestecată din sine însăși și din puterea de sus care sosește la ea.

20. Însă se cuvine cercetat dacă acestea și restul numitelor părți ale Sufletului se află într-un loc /în spațiu/, sau dacă acestea /Intelectul și rațiunea/ în general nu se află într-un loc, în vreme ce restul se află într-un loc și care este acesta, sau dacă nici o parte nu se află într-un loc. Căci, fie că nu vom delimita un loc pentru nici una dintre părțile Sufletului, neplasând-o pe vreuna *undeva*, nici mai curând în interiorul corpului decât în afara sa, și îl vom face pe acesta din urmă neînsuflețit, iar atunci vom avea dificultăți să înțelegem în ce fel se realizează acțiunile săvârșite prin organele corpului; fie că nu vom acorda un loc unora dintre /părțile Sufletului/, în timp ce altora îl vom acorda, și atunci vom părea că le vom face pe aceste părți cărora nu le dăm un loc, să nu fie în noi, astfel încât nu vom avea în noi întreg Sufletul nostru.[80]

---

[80] Celebra problemă a felului în care Sufletul imaterial poate influența corpul material. V. și *Despre Suflet* al lui Aristotel, unde Sufletul este *entelechia* (forma substanțială) a corpului, dar există și *intelectul agent*, nemuritor, aflat în separare de corp. Plotin va combate această teză în numele imaterialității totale a Sufletului, în întregul său nemuritor și separat de corp, lipsit de loc în spațiu.

În general, *nici una dintre părțile Sufletului și nici Sufletul în ansamblu nu trebuie considerat a se afla în corp ca într-un loc*. Într-adevăr, locul este un recipient și un recipient al corpului. Și unde fiecare lucru este divizat, acolo există /loc/, astfel încât întregul nu poate fi în oricare /dintre părțile sale/. Dar Sufletul nu este corp, și el nu este conținut mai curând decât este conținător. El nu se află /în corp/ ca într-un vas. Căci în acest caz, corpul ar fi neînsuflețit, fie că ar conține /Sufletul/ ca un vas, sau ca un loc; afară doar dacă nu cumva, adunându-se către sine Sufletul printr-o anumită distribuție, va fi pierdut pentru Suflet atâta cât vasul are parte /de Suflet/.

Iar locul, în sensul fundamental al noțiunii, este incorporal[81], astfel că de ce ar avea el nevoie de Suflet? Și corpul se va apropia de Suflet cu limita sa, nu cu sine însuși.[82]

Și multe alte argumente ar mai putea fi obiectate tezei că /Sufletul/ se află situat /în corp/ ca într-un loc: /de pildă/, locul ar fi transportat mereu /laolaltă cu Sufletul care îl ocupă/ și va exista acel ceva[83] care poartă în jur locul /Sufletului/.

Și nici dacă locul ar fi un interval, cu atât mai puțin ar putea fi situat Sufletul în corp ca într-un loc. Căci intervalul trebuie să fie vid, în vreme ce corpul nu este vid, ci probabil /că este vid spațiul/ în care se află corpul, astfel încât corpul se află în vid.

Însă /Sufletul/ nu se va afla în corp ca într-un substrat. Căci afectarea din substrat este o afectare a /substratului/ în care se află /o proprietate/, precum culoarea și forma, dar Sufletul este *separat*.[84]

Și Sufletul nu este /în corp/ nici ca partea în întreg. Căci Sufletul nu este o parte a corpului. Iar dacă s-ar susține că /Sufletul se află în corp/ precum o parte în întregul viețuitor

---

81 În sensul că este o proprietate geometrică, spațială.

82 Limita ar fi cumva incorporală, dar asociată totuși corpului; astfel ar putea interacționa corpul și Sufletul.

83 Aluzie la *Despre Suflet* al lui Aristotel, unde Sufletul este forma substanțială a corpului.

84 Sufletul nu este o proprietate, ci o Ființă, deci separat în sensul de autonom.

/format din Suflet și corp/, mai întâi dificultatea ar rămâne: în ce fel se află în întreg? Căci el nu se află /în corp/ precum vinul în amfora cu vin, și nici ca amfora /singură în amfora cu vin/, nici în felul în care ceva va fi în sine însuși. Și nici nu e ca un întreg în părți: căci ar fi ridicol de numit Sufletul „întreg" și corpul „părți"!

Și nici nu este /în corp/, precum forma în Materie.[85] Căci forma din Materie nu este separată și ea este posterioară când deja există Materia. Și Sufletul produce forma din Materie, dar el este altceva decât forma. Iar dacă /unii filozofi/[86] se vor referi nu la forma care ajunge /în Materie/, ci la Forma separată, încă nu e clar în ce fel această Formă se află în corp. [Căci Sufletul e separat.]

În ce sens atunci se spune de către toți oamenii că Sufletul este în corp? Răspund: *fiindcă Sufletul nu e vizibil, ci corpul /este vizibil/*. Or, noi vedem corpul, ne dăm seama că este însuflețit și, pentru că se mișcă și simte, spunem că are un Suflet. Am spune, în consecință, că Sufletul se află în corp. Dar dacă Sufletul ar fi vizibil și ar fi perceput ca ceva senzorial, pe deplin cu viață, și s-ar întinde în mod egal până la capătul /Universului/, nu am mai spune că Sufletul este în corp, ci că *în* cel mai puternic se află cel care nu-i astfel, și că în cel care cuprinde se află cel cuprins, și că cel care curge există în cel care nu curge.

21. Dar ce vom răspunde dacă cineva ar întreba în ce fel este prezent Sufletul pentru corp, fără ca respectivul însuși să spună în ce fel? Și /ce vom răspunde, dacă ar întreba/: oare întreg Sufletul este /prezent/ în mod asemănător, sau fiecare parte /a sa este prezentă/ într-un mod diferit? De vreme ce, dintre modalitățile anunțate mai înainte prin care „ceva se află în altceva" niciuna nu pare să se potrivească raportului Suflet–trup, și deoarece se afirmă că Sufletul se află în corp în sensul în care cârmaciul se află în barcă, afirmația este corectă

[85] Teoria lui Aristotel din *Despre Suflet,* unde Sufletul este considerat a fi forma (entelechia) corpului ca materie.

[86] Evident, platonicienii, în opoziție cu aristotelicienii.

avându-se în vedere capacitatea Sufletului de a fi separat. Totuși nu ar fi în acest fel exprimată modalitatea pe care noi o căutăm. /Cum ar avea ea loc/, oare în felul pasagerului aflat în barcă în mod întâmplător, sau în felul cârmaciului ? Iar cârmaciul nu se află în întreaga navă precum se află Sufletul în /întregul corp/.

Dar oare trebuie să spunem că /Sufletul/ se află /în corp/ în sensul în care spunem că arta se află în instrumente, precum în cârmă, dacă cârma ar fi „însuflețită", încât arta de a cârmi care pune în mișcare cu pricepere /cârma/ să fie interioară /cârmei/ ?

Numai că diferența constă în aceea că arta vine din afară. Căci dacă, conform modelului cârmaciului care introduce arta în cârmă, considerăm că Sufletul se află în corp precum într-un instrument natural — el îl mișcă /în locurile/ în care ar dori să-l determine să se miște — oare am avea vreun profit pentru cercetarea noastră ? De fapt vom fi din nou în încurcătură: în ce sens /Sufletul/ se află /în corp ca/ într-un instrument, deși acest mod este diferit de cele prezentate anterior ? Totuși, încă dorim să descoperim și să ne apropiem mai mult /de un răspuns bun/.

22. Oare în felul acesta trebuie vorbit că, atunci când Sufletul este prezent pentru corp, el este prezent ca focul pentru aer ? Căci și focul, *fiind prezent nu e prezent*; și, deși e prezent în întregul aer, nu se amestecă cu el, ci el însuși stă locului, în vreme ce aerul trece pe lângă el. Și când /aerul/ ajunge în afara /locului/ în care este lumina, el pleacă, fără să rețină nimic, dar cât timp se află în lumină, este iluminat, încât este corect să se spună aici că /raportul dintre corp și Suflet/ este *precum aerul în lumină* mai degrabă decât *precum lumina în aer.*[87] De aceea, Platon în mod îndreptățit nu așază *Sufletul în corp în cazul Universului, ci corpul în Suflet;* el spune mai întâi că există o parte a Sufletului în care se află corpul, și apoi că există /o

[87] Plotin revine la ideea că, într-un anume sens, nu numai Sufletul este în corp, dar și corpul este în Suflet. V. LPIF&H.

parte a Sufletului/ în care nu există corp, evident /e partea/ de ale cărei puteri corpul nu are nevoie.[88]

Și se poate spune același lucru și în privința celorlalte Suflete: trebuie afirmat că nu există prezența pentru corp a altor puteri ale Sufletului /de care el nu are nevoie/, dar că acele puteri de care trupul are nevoie, sunt prezente, și anume există, nu însă situate în părțile corpului, nici în întregul corp: astfel, în cazul senzației puterea senzorială este prezentă pentru orice parte care simte, dar în ce privește actualizarea ei, ea este prezentă mereu pentru un alt /organ al corpului/. Spun lucrul următor:

23. Când corpul însuflețit este iluminat de Suflet, fiecare parte a sa se împărtășește într-alt fel de la Suflet. Și potrivit cu aptitudinea eficientă a organului, Sufletul îi oferă o putere corespunzătoare în vederea realizării lucrului pe care îl are de executat. Și astfel trebuie spus că puterea de a vedea se află în ochi, puterea de a auzi — în urechi, puterea de a gusta — în limbă, cea de a mirosi — în nări, iar cea de a simți se află în întregul corp. Căci în raport cu această senzație întreg corpul se pune la dispoziția Sufletului ca un organ. Or, cum organele senzoriale se află în primii nervi, care posedă și capacitatea de mișcare a animalului, dat fiind că această putere se distribuie acolo/ în nervi/, și cum nervii pornesc de la creier, s-a susținut că acolo se află principiul senzației, al mișcării și, la modul general, al întregului animal: desigur, unde se află principiile organelor, tot acolo au considerat că se află acela care le va folosi.[89]

---

[88] *Timaios*, 34b: „Așezând un Suflet în mijlocul său (al corpului Universului), l-a întins în întregul lui și în plus a învelit corpul cu acest Suflet din afară..." Acest „din afară" <ἔξωθεν> e înțeles de Plotin în sensul că există o parte a Sufletului universal situată în afara corpului Universului și că nu întreg Sufletul este afundat în corp.

[89] Este vorba despre teoriile medicale ale lui Galenus care așază sediul inteligenței și al activității în creier, deoarece el descoperise rolul nervilor, și nu în inimă, precum făceau teoriile mai vechi —

Dar e mai bine de spus că *acolo /în creier/ se află principiul manifestării puterii respective.* Căci acolo de unde urmează să fie mișcat organul, acolo trebuie să existe, ca și când s-ar sprijini, puterea aceea a „artizanului“, corespunzătoare organului.[90] Mai curând însă să spunem că nu puterea /se află acolo/, fiindcă puterea este pretutindeni; ci principiul activității unde se află principiul organului.

Deoarece puterea senzorială și motrice aparține Sufletului senzorial și imaginativ și ea își are rațiunea deasupra sa, ca și când o natură s-ar învecina prin partea sa inferioară cu ceva peste care ea se află, de aceea a fost plasată de către cei vechi în extremitatea superioară a oricărui animal — în cap. Nu că ea ar fi în creier, ci că se află în acea parte senzorială a Sufletului care este așezată în creier în modul amintit. /Facultatea senzorială/ trebuia dată corpului, și mai ales receptacolului acțiunii corpului, iar facultatea /Sufletului/ care nu are nimic în comun cu corpul /adică rațiunea/ trebuia să aibă în comun /ceva/ cu acela care este o specie de Suflet, de Suflet capabil să primească percepțiile de la rațiune.

Căci facultatea senzorială presupune cumva și facultatea de a discerne, facultatea de imaginare este asemenea uneia intelectuale, iar impulsul și apetiturile urmează imaginației și rațiunii. Așadar facultatea rațională se află în /cap/ nu ca într-un loc, dar /se spune că/ ea este în cap, pentru că ceea ce se află acolo /în cap/ se bucură de ea. S-a arătat /deci/ în ce sens ceea ce e acolo /în creier/ se referă la facultatea senzorială.

Or, facultatea generativă, augmentativă și nutritivă nu lipsește de nicăieri /din corp/; ea hrănește corpul cu ajutorul sângelui, iar sângele care hrănește se află în vine. Or, punctul de plecare și al vinelor, și al sângelui este în ficat. Și această putere /generativă, augmentativă, nutritivă/ se fixează tot acolo unde a fost dată să locuiască și partea apetitivă a Sufletului.

Aristotel, stoicii, epicureii. Pentru platoniști, aceste teorii păreau a confirma cele spuse de Platon în *Timaios.*

[90] Astăzi am spune centrul nervos al organului respectiv, situat pe scoața cerebrală!

Căci e necesar ca ceea ce zămislește, hrănește și crește să dorească și aceste acțiuni. Iar sângele subțire, rapid și pur fiind organul potrivit părții înflăcărate /a Sufletului/, /inima/, sursa acesteia (un astfel de sânge este atribuit aici), a fost făcută să fie locuința corespunzătoare fierberii înflăcărării sufletești.[91]

24. Dar unde va ajunge Sufletul, atunci când iese din corp? Răspund că el nu va fi Aici unde nu mai există deloc receptacolul lui, și nici nu poate să rămână alături de cel care nu e menit să-l primească, dacă nu ar avea ceva din /corp/ care să-l tragă spre sine, fiind el /Sufletul/ fără chibzuință. Se află, dar, în acel /loc/, dacă un alt corp /îl/ posedă, și îl urmează acolo unde corpul respectiv se cuvine să fie și să se nască.

Or, cum locurile sunt numeroase și individualizate, deosebirile /din viața omului/ trebuie să vină și de la constituția /acestora/, dar *și de la justiția aflată în firea lucrurilor*. Căci nu e cu putință ca cineva să scape de ceea ce se cuvine să îndure din cauza faptelor /sale/ nedrepte. *Legea divină este ineluctabilă*, având în sine laolaltă ducerea la îndeplinire a ceea ce a fost deja judecat. Iar cel care îndură este purtat /de lege/, fără s-o știe, înspre situațiile pe care se cuvine să le îndure, fiind clătinat și rătăcind încolo și încoace printr-o mișcare instabilă. El sfârșește, după ce pătimește multe nenorociri cărora li se împotrivește, prin a cădea în locul cuvenit, *dobândind printr-o mișcare voită locul nevoit pentru suferință.* Este arătat în lege și cât de mult, și cât timp trebuie să îndure, și iarăși împreună /cu legea/ vin laolaltă eliberarea de pedeapsă și puterea de a fugi din locurile acelea /crunte/, prin puterea unei armonii care cuprinde totul.[92]

Când posedă un corp, Sufletele au și capacitatea de a simți pedepsele corporale. Dar Sufletele pure, care nu sunt în nici un fel mânate de ceva corporal, în mod necesar nu aparțin unui corp. Dacă, deci, ele nu sunt nicăieri în corp — căci nu au corp —

[91] Este vorba despre sângele arterial, în timp ce sângele venos este considerat a avea sursa în ficat.

[92] V. *Legile*, X, 904a–b.

un astfel de Suflet va fi Acolo unde se află Ființa, ceea-ce-este /ceva/ și divinul — în Zeu — laolaltă cu acestea și în /Zeu/. Iar dacă întrebi încă *unde anume*, trebuie să întrebi *unde sunt /divinul și Ființa/:* și căutându-le, caută-le nu cu ochii și nici în felul cum cauți corpurile!

25. Merită de asemenea să cercetăm în legătură cu memoria: oare Sufletele însele își amintesc când ies din aceste locuri /de Aici/, sau unele da și altele nu? Și oare își amintesc de toate lucrurile sau numai de unele? Își amintesc oare veșnic, sau numai un anumit timp apropiat de momentul plecării /de Aici/?

Dar, dacă urmează să facem cercetarea cum se cuvine, trebuie mai întâi să înțelegem *cine anume* își amintește. Nu întreb *ce este memoria*, ci în ce fel de realități se află ea. Căci ce este memoria s-a spus în alte locuri și a fost dezbătut de multe ori; însă trebuie arătat mai precis *cine* este prin fire cel care își amintește.[93]

Or, dacă fenomenul memoriei există atunci când se adaugă ceva, fie o cunoștință, fie un afect, *faptul memorării nu ar putea să se regăsească printre realitățile imperturbabile, nici printre cele aflate în afara timpului* <ἐν ἀχρόνῳ>. Memoria deci nu trebuie plasată la Zeu, nici la ceea-ce-este /ceva/, nici la Intelect. Într-adevăr, pentru acestea nu există timp, ci eternitatea are de-a face cu ceea-ce-este /ceva/; nu există Acolo nici anterioritate, nici succesiune, ci /un același/ există etern în felul în care este, în același /loc/, *fără să admită schimbare*.[94] Dar cum ar putea ajunge la amintire ceea ce se află într-o aceeași și identică stare, neavând și neposedând o altă alcătuire, ulterioară aceleia pe care a avut-o înainte, sau un nou gând, venit după un altul, pentru ca să conceapă un alt gând, dar să-și amintească de cel pe care îl concepuse mai înainte?

---

[93] Cf. Aristotel, *Despre memorie*. V. și H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, Haga, 1971.

[94] Memoria, amintirea presupun temporalitatea, mișcarea, variația. Or, nimic din toate acestea nu se pot afla în Intelect, aflat într-un etern prezent.

Dar /— s-ar putea obiecta —/ ce împiedică /Intelectul/ să cunoască celelalte transformări, de pildă mișcarea periodică a Universului, fără ca totuși să se transforme el însuși? Iată ce îl împiedică: fiindcă /în acel caz/ va gândi ba ceva anterior, ba ceva posterior, urmărind schimbările a ceea ce se modifică, *și /fiindcă/ a-și aminti este altceva decât a gândi.*

Într-adevăr, gândurile /Intelectului/ despre sine însuși nu trebuie numite amintiri. Căci ele nu au sosit, pentru ca el să le rețină încât ele să nu plece; altminteri el s-ar teme ca nu cumva Ființa sa să plece de la el, /ceea ce este absurd/.

Dar nici despre Suflet nu trebuie spus că-și amintește în același mod în care afirmăm că își amintește de /ideile/ înnăscute pe care el le are; ci să spunem că, atunci când se află Aici, mai ales când a sosit Aici, Sufletul posedă acele /idei/ fără a fi activ în temeiul lor. Și se pare că cei vechi au aplicat /termenii de/ *memorie* și *reamintire* faptului de a fi activ în temeiul energiilor pe care /Sufletul/ le poseda.[95] Astfel încât acesta este un alt tip de memorie, iar timpul nu aduce nici o intervenție în cazul memoriei înțelese în acest sens.

Dar poate că totul e prea la îndemână și insuficient de analizat: ai putea sta la îndoială dacă așa-numitele *reamintire* și *memorie* aparțin acelui Suflet /superior/, sau cumva altuia mai întunecat, sau compusului /din Suflet și corp/. Și dacă /aparțin/ altui /Suflet/ când și cum /se petrece actul memoriei/? Iar dacă /aparțin/ animalului /format din Suflet și corp/, când și cum /se petrece actul memoriei/? De aceea, *trebuie să cercetăm ce anume din noi are memorie* — chestiunea pe care am cercetat-o de la început. Iar dacă este vorba despre Suflet, oare ce putere a sa sau ce parte a sa /posedă memoria/?

---

[95] Aluzie la celebra teorie platoniciană a reamintiri, care — spune Plotin — nu este decât o activare, o actualizare a unor cunoștințe existente întotdeauna în Suflet. Există însă și o altă memorie, aceea a lucrurilor obișnuite pe care le trăim sau le învățăm, fără a le fi cunoscut dintotdeauna. Se pune întrebarea dacă, după moarte, păstrăm amintirea acestora.

Iar dacă este vorba despre animal /cu Suflet și corp care are memorie/, așa cum unii consideră cazul sensibilității, în ce mod are el parte de memorie și ce anume trebuie afirmat că este „animalul“ ? Pe deasupra, oare trebuie considerat că aceeași parte /a Sufletului/ are percepția senzațiilor și a gândurilor, sau că există câte o altă parte pentru fiecare dintre acestea ?

26. Dacă compusul /din corp și Suflet/ este responsabil pentru senzațiile actualizate, faptul de a simți — de aceea e numit „comun“ /Sufletului și corpului/ — trebuie să fie la fel ca sfredelitul și țesutul, pentru ca, în faptul de a simți, Sufletul să reprezinte *artizanul*, în timp ce trupul să reprezinte *instrumentul*.[96] Trupul suportă și se supune, Sufletul primește impresia trupului, sau prin trup, sau acceptă o judecată pe care și-a făcut-o pornind de la afectul corpului. Senzația deci ar putea fi numită în acest sens o activitate *comună*, dar memoria nu ar fi obligată să aparțină comunității /corp–Suflet/, când Sufletul a primit deja impresia, sau a păstrat-o, sau a pierdut-o. Asta dacă cineva nu ar dovedi că și memorarea e comună din faptul că noi din cauza amestecurilor corporale suntem în stare și să ținem minte, și să uităm.

Însă s-ar putea afirma că, în acest fel, corpul împiedică sau nu împiedică /memoria/, dar că memorizarea /în sine/ continuă să aparțină Sufletului.

Și în ce fel este comună /corpului și Sufletului memorarea/ cunoștințelor ? Nu va fi / doar/ Sufletul cel care le memorează ?

Iar dacă animalul este compus în sensul că este ceva diferit rezultat din ambele /componente/, mai întâi este absurd a spune că animalul nu e nici corp, nici Suflet. Căci, fără chiar să se schimbe sau să se amestece cele două componente, astfel încât Sufletul în animal să ajungă să fie în virtualitate,

[96] Aristotel, *Despre Suflet,* A,4, 408b. Teza lui Plotin este că memoria este o funcție specifică Sufletului, chiar dacă ea face apel și la organele corpului, și că nu există, în sens propriu, o memorie autonomă a corpului.

animalul va fi ceva diferit /de cele două componente/.[97] Așadar și în acest fel memorizarea va rămâne în posesia Sufletului, după cum în amestecul dintre vin și miere, dacă există ceva dulce, dulceața vine de la miere.

Bun, dar dacă /se va spune/: Sufletul ține minte, dar /realizează aceasta/ fiindcă se află în corp? Prin faptul că e impur și, ca și cum ar fi încărcat de proprietăți <ποιωθεῖσα>, el poate să întipărească urmele senzațiilor, deoarece are în corp un fel de reazem pentru a păstra și a nu lăsa să curgă senzațiile.

Mai întâi însă, întipăririle /în Suflet/ nu sunt mărimi, nici nu sunt precum „sigiliile“, „rezistențele“, „amprentele“, fiindcă nu există nici o „împingere“, nici /o imprimare/ „în ceară“[98], ci felul lor este gândirea, chiar în cazul lucrurilor senzoriale. Iar în cazul gândurilor despre ce fel de „rezistență“ s-ar putea vorbi? Sau pentru ce are nevoie /Sufletul/ de corp sau de o proprietate corporală împreună cu care /să fie întipărit/?

Pe de altă parte, este necesar să existe în Suflet memoria propriilor mișcări, de pildă a lucrurilor pe care le-a dorit și de care el nu s-a bucurat, când obiectul dorinței nu a ajuns la corp. Cum s-ar putea vorbi despre corp /ca subiect al memoriei/ în legătură cu afectele care nu au ajuns la el? Și în ce fel își va aminti /Sufletul/ laolaltă cu corpul /lucrul/ pe care în general corpul nu-i menit să-l cunoască?

Trebuie spus că unele /senzații/, care se realizează prin corp, se termină la Suflet, în timp ce altele aparțin numai Sufletului singur, dacă trebuie ca Sufletul să fie *ceva,* o natură și să existe o activitate proprie a lui. Iar dacă e așa, /trebuie să existe/ și o năzuință /proprie Sufletului/, și amintirea năzuinței — a celei cu succes și a celei fără succes — de vreme ce și natura Sufletului nu este dintre cele care se scurg.

Iar dacă lucrurile nu stau cum spun, atunci nu-i vom acorda Sufletului nici *percepția de sine* <συναίσθησις>, nici *conștiința de sine* <παρακολούθησις>, nici o anume *capacitate de*

[97] Sufletul nu poate fi în virtualitate, deoarece este formă, după Aristotel, ba chiar o Ființă autonomă, după platonicieni.

[98] Teoriile stoice asupra senzației și percepției — pe care Plotin le respinge — foloseau modelul întipăririi unui sigiliu în ceară.

sinteză <σύνθησις> și nici un fel de *inteligență* <σύνεσις>. Într-adevăr, dacă nu le are pe toate acestea în natura sa, Sufletul nu le poate procura în corp. În fapt, Sufletul posedă anumite activități a căror împlinire are nevoie de organe. Sufletul vine purtând virtualitățile unora /dintre organe/, sau chiar activitățile altora.

Dar activitatea de memorizare are drept piedică și corpul: chiar și în această viață, există uitare când se adaugă unele substanțe, dar memoria se redeșteaptă adesea prin înlăturarea lor și purificarea de ele.[99] Fiind /memoria/ o *permanență* <μονή>, este necesar ca natura corpului, care este în mișcare și în flux, să fie cauza uitării, și nu a memoriei; de aceea se poate interpreta astfel expresia „râul Uitării"[100]. Așadar, afectul acesta — /memoria/ — să fie atribuit Sufletului![101]

27. Dar cărui Suflet? Celui considerat de noi mai divin, potrivit cu care noi existăm /ca individualitate/ sau celuilalt care vine de la întreg?

Trebuie răspuns că există amintiri ale fiecăruia, unele proprii, altele comune. Iar atunci când /Sufletele/ sunt laolaltă, aceste amintiri sunt împreună; dar când /Sufletele/ se despart, dacă ambele /amintiri/ ar exista și ar persista, fiecare dintre cele două /Suflete/ posedă mai mult amintirea proprie, dar, un scurt timp, și pe a celuilalt /Suflet/. Aceasta este, cel puțin, fantoma lui Heracle de la Hades[102]: trebuie să considerăm că această

---

[99] De pildă, băutură, somn, droguri etc.

[100] *Republica*, 621c. În mitul lui Er, Sufletele mai întâi beau din „râul Uitării" și abia apoi cad în trupuri.

[101] În 26,III.6, 1, Plotin scrisese: „trebuie, de asemenea, considerat că Sufletul, având afectări, în fapt nu le are și că, suferind, nu suferă." Paradoxul Sufletului acesta este; el constituie, în fond, un punct central al psihologiei lui Plotin: pe de-o parte Sufletul nu este afectabil, deorece aparține realității inteligibile, pe de altă parte, el are memorie etc, care nu pot fi atribuite corpului, căci în această ipoteză, Sufletul n-ar putea fi considerat ca sediul judecății, al conștiinței și al învățării.

[102] Od. XII, 601–603. Umbra lui Heracle este acolo distinsă de Heracle însuși, care locuiește cu zeii în Olimp.

fantomă își amintește de toate cele făcute în viață, căci cel mai mult era vorba despre viața lui. Celelalte umbre însă, reprezentând un compus /din cele două Suflete/, nu puteau să spună mai mult decât cele aparținând vieții de Aici — ceea ce ele cunoscuseră — sau dacă ceva avea de-a face cu dreptatea.[103] Dar /Homer/ nu a relatat ce a grăit Heracle însuși, cel fără fantomă.

Ce ar spune, așadar, celălalt Suflet, odată îndepărtat /de Aici/ și rămas singur ? Acela tras /în jos/, /ar putea spune/ tot ceea ce omul a făcut și a îndurat. Trecând însă câtva timp după moarte, ar putea apărea și alte amintiri din viețile anterioare, astfel încât pe vreuna dintre acestea, dacă o disprețuiește, să o înlăture. Căci devenind Sufletul mai pur de /influența/ corpului, el va readuce în minte chiar și acele amintiri pe care nu le avea în memorie Aici. Iar dacă va ieși /dintr-un corp/ pentru a intra într-un alt corp, va relata /amintirile/ din afara vieții și va spune /și amintirile din viața/ pe care tocmai a abandonat-o, va spune și multe lucruri ținând de viețile anterioare. Dar multe dintre amintirile adăugate[104] vor ajunge cu timpul veșnic uitate.

Dar ce-și va reaminti Sufletul rămas singur ? Mai întâi trebuie cercetat prin ce putere a Sufletului apare rememorarea.

28. Însă cel puțin /rememorarea/ este facultatea prin care simțim și aceea prin care învățăm ? Sau partea /Sufletului/ prin care dorim /este facultatea prin care ne reamintim/ de dorințe, iar partea înflăcărată /este aceea prin care ne reamintim/ de mânii ? Se va spune că nu există o parte care să se bucure și o alta care să-și amintească întâmplările care au făcut-o să se bucure. Iar partea apetentă este din nou stârnită de lucrurile de care /odată/ s-a bucurat, atunci când obiectul dorinței este văzut în amintire.

Însă din ce motiv nu /aparține dorința/ altei /părți decât celei care dorește/, sau din ce motiv nu este înțeleasă în alt sens ?

---

[103] Text corupt.

[104] Este vorba, desigur, despre amintirile neesențiale, legate strict de viața din corp, și nu despre cele aflate în lumea Formelor.

Ce împiedică să se acorde părții apetente /a Sufletului/ și senzația plăcerilor, și să se acorde dorința părții senzitive la modul general, încât fiecare parte să fie numită potrivit cu principiul ei dominant? Răspund că senzația pentru fiecare parte /a Sufletului/ trebuie luată într-un sens diferit.

De pildă, vederea a văzut, nu partea apetentă, dar partea apetentă a fost stârnită de senzație ca printr-o transmitere din aproape în aproape, nu astfel încât să spună despre senzație în ce fel este, ci că să o îndure în mod inconștient. Iar în cazul părții înflăcărate, /vederea/ l-a văzut pe cel care a comis nedreptăți, iar mânia s-a pornit, ca și când, atunci când un păstor vede un lup la turmă, câinele de pază, fără să-l vadă cu ochii, ar fi stârnit de miros sau de zgomot.

Așadar, partea apetentă s-a bucurat, și ea posedă o urmă a bucuriei trecute nu ca o memorie, ci ca o dispoziție și o afectare. Și o alta este partea /Sufletului/ care are vederea bucuriei și păstrează la sine memoria întâmplării trecute. Dovada: adesea memoria nu cunoaște <εἰδυῖαν> lucrurile de care a avut parte partea apetentă. Or, dacă /memoria/ ar fi existat în /partea apetentă/, le-ar fi /cunoscut/.[105]

29. Dar oare vom atribui memoria părții senzoriale și vor fi pentru noi identice facultatea de memorizare și cea de a simți?

Însă, dacă și fantoma /lui Heracle/ își va aminti, după cum s-a spus, partea senzorială va fi dublă; iar dacă facultatea senzorială nu va fi /identică cu/ facultatea memoriei, ci va fi orice

[105] O altă lecțiune, urmată de PA: „adesea memoria lucrurilor de care a avut parte facultatea apetentă nu e plăcută“ <μὴ ἡδεῖαν> etc. Mi se pare mai logică însă lecțiunea aleasă: Plotin spune că partea apetentă este modificată inconștient de experiențele trecutului, dar nu are propriu-zis o memorie a lor, dovadă că există experiențe care rămân inconștiente, necunoscute pentru conștiință. Memoria este o facultate a conștiinței. Nu rezultă însă că partea apetentă nu poate fi impresionată decât de expereeințe trecute plăcute, așa cum cere cealaltă intepretare.

altceva, vor exista doi agenți care își amintesc.[106] În plus, dacă partea senzorială va fi /o memorie/ a cunoștințelor, ea va fi și /o memorie/ a cugetărilor. Afirm că fiecare dintre cele două facultăți — /memoria și senzația/ — trebuie să fie diferită.

Dar oare considerând drept comună facultatea perceptivă, vom atribui acestei facultăți memoria ambelor /a sensibilelor și a cunoștințelor/ ? Dacă facultatea de a percepe sensibilele și inteligibilele este una și aceeași, s-ar spune pesemne ceva cu sens. Dar dacă ea se desparte în două, vor exista două /memorii/. Iar dacă fiecărui Suflet /superior și inferior/ le vom atribui pe amândouă /memorii/, vor exista /în total/ patru /memorii/.

În general, deci: care este necesitatea de a ne aminti prin facultatea prin care și simțim, și ca ambele să se producă printr-o aceeași putere, și ca facultatea prin care gândim să fie aceeași cu aceea prin care ne amintim de gânduri ? De fapt, *nu aceiași oameni sunt cei mai buni și să gândească, și să țină minte* și, după ce s-au folosit în mod egal de senzație, ei nu-și amintesc în mod egal; unii au senzații puternice, alții își amintesc /ușor/, fără să fi înregistrat acut senzațiile.

Însă, invers — /s-ar putea obiecta/: dacă fiecare facultate va trebui să fie diferită, și dacă o altă facultate își va aminti de lucrurile pe care senzația le-a simțit mai înainte, atunci și acea facultate /a memoriei/ trebuie să aibă senzația acelor lucruri de care își va reaminti /apoi/.

Răspund că nimic nu oprește ca lucrul perceput să fie o *imagine* <φάντασμα> pentru instanța care urmează să-și amintească, și ca imaginația <τὸ φανταστικόν>— care este altceva /decât senzația/ — să aibă memoria și o reținere /a imaginii/. Acesta (imaginația) este punctul unde senzația încetează, iar lucrul văzut este prezent, fără ca senzația să mai fie prezentă pentru /imaginație/. Iar dacă imaginația este prezentă, atunci când obiectul văzut e absent, /omul/ își va aminti, chiar dacă

[106] Sensibilitatea pare imposibilă fără reamintire și reamintirea fără sensibilitate. Dar în acest caz, par să existe o memorie a trupului și una a Sufletului, sau o sensibilitate a trupului și una a Sufletului.

/imaginația/ ar fi puțin timp prezentă. Iar dacă ar persista numai puțin, amintirea /obiectului/ e scurtă; dacă durează mai mult, oamenii își reamintesc mai bine, deoarece acea capacitate este mai puternică, astfel încât, chiar fiind /imaginea/ abătută, ei nu admit ușor ca amintirea să le fie zdruncinată.

Prin urmare, memoria aparține părții imaginative <τὸ φανταστικόν> */a Sufletului/, iar facultatea rememorării va aparține unor astfel de facultăți.*

Vom afirma că diferențele în ceea ce privește memoriile /oamenilor/ fie se datorează puterilor lor care sunt diferite, fie atenției sau lipsei de atenție, fie se explică prin amestecurile umorale care le sunt intrinseci sau nu, fie prin alterările ori prin lipsa de alterare, ca să spunem așa prin tulburările /rezultate/. Dar toate acestea vor fi tratate în altă parte.

30. Dar ce este /memorarea/ cugetărilor intelectuale ? Oare și /memorarea/ acestora este dată de facultatea imaginativă ? Dacă imaginația urmează oricărei gândiri, probabil că, persistând această imaginație, precum o imagine a gândului, amintirea lucrului cunoscut ar exista în acest fel. Iar dacă nu, trebuie căutat altceva.

Probabil însă că /memorarea respectivă/ ar fi receptarea în imaginație a expresiei verbale care însoțește gândul. Căci gândul este neîmpărțit și deoarece încă nu a ieșit în afară, se ascunde stând înăuntru; dar expresia verbală se dezvăluie și, ieșind din gând în imaginație, arată gândul ca într-o oglindă, iar percepția lui îi este în felul acesta refugiul și memoria. De aceea, deși Sufletul se îndreaptă întotdeauna spre gândire, abia când /gândul/ ajunge în /expresia verbală/, noi avem percepția /gândului/.[107]

---

[107] După cum se vede, pentru Plotin gândirea se poate realiza și fără verbalizare, fără exprimare într-un limbaj; ea este chiar superioară astfel. Abia conștientizarea gândirii presupune limbajul. Nu trebuie însă considerată activitatea supra-verbală drept irațională, așa cum tind să facă modernii. Supra-conștientul lui Plotin este pe deplin rațional, căci este Intelect.

Altceva este deci gândirea, și altceva percepția gândirii; *gândim întotdeauna, dar nu ne percepem gândirea întotdeauna.* Aceasta — fiindcă receptacolul /subiectul/ primește nu numai gânduri, ci și senzații, de partea cealaltă.

31. Dar, dacă memoria aparține facultății imaginative și dacă fiecare dintre cele două Suflete își amintește, există două facultăți imaginative. Să rămână, așadar, separate amândouă, dar în ce fel ajung ambele în același loc de la noi și în care din ele se află /memoria/? Dacă se află în ambele /facultăți imaginative/, întotdeauna vor exista două imaginații. Dar — /sună o obiecție/— nu /se poate spune că/ imaginația /Sufletului superior/ este a inteligibilelor și că aceea a /Sufletului inferior/ este a sensibilelor. Vor fi /într-adevăr/ în acest caz două viețuitoare, care nu vor putea avea nimic în comun între ele.[108]

Dacă deci /ne amintim/ prin ambele facultăți imaginative, care este diferența dintre ele? Și apoi, cum de nu avem cunoștința /acestei diferențe/? Răspund că dacă o facultate e în acord cu cealaltă, fără ca facultățile imaginative să fie separate, dar învingând aceea a /Sufletului/ celui mai puternic, apare o singură imagine, de parcă o umbră ar însoți cealaltă facultate și de parcă o lumină mică ar fugi înapoia uneia mai mari. Dar atunci când ar exista luptă și discordie, și cealaltă facultate imaginativă devine evidentă în sine.

Nu este însă manifest ceea ce se află în cealaltă /facultate imaginativă/, deoarece în general dualitatea Sufletelor nu este manifestă. Într-adevăr, ele ajung la unitate și /Sufletul superior/ călătorește în vehicolul celuilalt. Unul dintre ele vede totul și posedă unele lucruri când iese /din corp/, în vreme ce pe altele, cele care aparțin celuilalt, le înlătură. Precum când avem de-a face cu prieteni mai răi, și uneori îi schimbăm cu alții /mai

[108] Aceasta reprezintă probabil o obiecție: Plotin consideră că deopotrivă Sufletul superior și cel inferior au facultățile lor imaginative și deci memoriile lor, dar că una dintre ele predominând (vezi *infra*), în general, se obține o unificare.

buni/, ne amintim puține /trăsături/ ale primilor /prieteni/, dar ne amintim mai multe trăsături ale /prietenilor/ mai vrednici.

32. Dar ce se poate spune despre /amintirea/ prietenilor, a copiilor și a soției ? Dar de patrie și de lucrurile de care n-ar fi absurd dacă de ele/ și-ar aminti un om de ispravă ? Răspund că memoria /inferioară/ vine împreună cu afectarea respectivă, în vreme ce omul /superior/ ar putea avea acele amintiri fără a mai fi afectat.[109]

Într-adevăr, afectarea se află probabil în acea /parte inferioară/, iar afectele nobile — în /Sufletul/ vrednic, în măsura în care el coabitează cu celălalt. Se cuvine însă ca /Sufletul/ inferior să aspire la activitățile memoriei celuilalt /Suflet/, și cel mai mult, atunci când ar fi de ispravă el însuși. Căci cineva ar putea fi de la început mai bun, dar /ar deveni astfel/ și prin educația primită de la un /Suflet/ superior. Și cu bucurie trebuie să vrei să uiți de amintirile sosite de la un /Suflet/ inferior. Căci ar fi cu putință ca Sufletul inferior prin fire să fie ținut sub control cu forța de către celălalt, când acesta este de calitate. Or, cu cât mai mult se grăbește /Sufletul/ înspre cele de sus, cu atât mai multe el uită, dacă nu cumva întreaga sa viață de Aici este atât de bună, încât să aibă numai amintirea lucrurilor frumoase. Dat fiind că și Aici fiind, este frumos a te sustrage preocupărilor omenești.[110]

Este necesar, prin urmare, să te sustragi amintirilor. *Astfel încât dacă ai numi „uituc“ Sufletul bun, ai vorbi cum se cuvine sub acest aspect.* El fuge din multiplicitate, adună multiplicitatea în unitate, înlăturând nemărginirea. Astfel, el nu stă cu multiplul, ci e ușor și la sine, deoarece chiar și Aici, atunci când dorește să fie Acolo, fiind încă Aici, înlătură toate celelalte preocupări. Acolo sunt, într-adevăr, puține /amintirile/ luate de Aici, deși, cât timp /Sufletul/ se află în Cer, ele sunt /totuși/ mai multe.

---

[109] Vezi biografia lui Plotin și refuzul acestuia de a dezvălui prea mult din ea. LPIF§C, 1. Plotin dezvoltă paradoxul că uitarea circumstanțelor vieții omenești este caracteristica unui Suflet superior.

[110] Viața divină poate fi dobândită chiar în lumea aceasta, crede Plotin, și nu numai după moarte.

28,IV.4

1. Și acel Heracles ar putea povesti faptele sale de vitejie; dar cel care socotește aceste lucruri de puțină însemnătate, purtat fiind într-un loc mai sfânt, ajuns în inteligibil, având puterea de a săvârși munci mai presus de cele ale lui Heracles — „muncile“ săvârșite de înțelepți[111], ei bine, ce va spune? Și când Sufletul ajunge în inteligibil și la acea Ființă de Acolo, amintirea căror lucruri o păstrează el?

În consecință, el povestește că vede acele realități /inteligibile/ și că acționează întru realitățile în care el se află; altminteri,/dacă n-ar face astfel/ el nu s-ar afla Acolo. Dintre acestea de Aici oare /nu mai vede/ pe nici una, de exemplu că se ocupa cu filozofia și că, Aici fiind, le contempla pe cele de Acolo? Dar dacă nu este cu putință, când ar lua act de /inteligibil/ cu gândirea, a face altceva decât a gândi și a contempla inteligibilul, și *dacă nici în gândire nu este cuprinsă declarația: „am gândit /în trecut/“, el ar putea relata experiența ulterior, dacă i s-ar întâmpla /acestea/. Așadar relatarea /s-ar petrece/ când /el/ se va fi schimbat /din condiția de pură contemplație/.* N-ar fi cu putință ca Sufletul aflat în inteligibil cu adevărat să aibă amintirea celor care, Aici, i s-au întâmplat cuiva.[112]

Iar dacă, așa cum se crede, orice gândire este în afara timpului, iar realitățile de Acolo sunt în eternitate și nu în timp, *este imposibil ca Acolo să existe memorie*, nu numai fiindcă /ar fi memoria/ celor de Aici, ci în general /memoria/ oricărui lucru. Într-adevăr, Acolo *orice realitate este în prezent*, pentru că nu există nici trecere, nici transformare a ceva într-altceva.

Dar oare nu va exista diviziune de sus în specii sau de jos /în sus/ înspre universal și gen? Fie: nu există /această diviziune/

---

[111] Tratatul *28*,IV,4 începe de fapt de aici, în mijlocul frazei, tăiată de Porfir.

[112] Cf. *6*,IV.8,1, vol. 1, p. 250. Contemplația pură se identifică cu obiectul contemplat și nu mai este conștientă de sine. Conștiința de sine înseamnă că ai coborât cu o treaptă, iar analiza este o mărturie a insuficienței.

pentru Intelect care este toate cele laolaltă în actualizare, dar de ce să nu existe / această indiviziune / pentru Sufletul care se află Acolo ? Ce-l oprește să aibă *intuiția globală* <ἐπιβολὴν ἀθρόαν> *a realităților globale* ?[113]

Dar oare /el are această intuiție/ ca pe aceea a unui obiect /întrevăzut/ simultan ? Răspund că toate actele de gândire ale multiplicității sunt /Acolo/ simultane. Căci, fiind obiectul contemplației variat, trebuie ca și actul gândirii sale să fie variat și să fie multe acte de gândire, așa cum sunt multe senzații ale unui chip, când simultan sunt văzuți ochii, și nasul, și celelalte părți.

Dar dacă /Sufletul/ ar diviza ceva unitar /în specii/ și l-ar desface ? Răspund că diviziunea s-a făcut deja în Intelect și procesul /efectiv/ *fixează mai curând atenția* <ἐναπέρεισις>. Iar speciile prime și speciile ultime /sub raport conceptual/ nu se află în timp, și nici /Sufletul/ nu va obține gândirea primului și a ultimului în timp. Ea se manifestă printr-o ordine, precum ordinea unei plante pentru cel care o privește, ordine care începe de la rădăcini și merge până în vârf; primul și ultimul *pentru cel care privește deodată întregul* nu apar date altfel decât printr-o ordine.[114]

Dar când /Sufletul/ va privi unitatea, apoi va poseda multiplicitatea și pluralitatea, în ce fel posedă el elementul prim și în ce fel /le posedă/ pe cele care urmează ? *Virtualitatea, cea care e una, este una în sensul că /speciile/ multiple sunt într-un alt /substrat unic/, și nu în sensul că toate /inteligibilele/ sunt prinse într-un unic act de gândire.* Într-adevăr, actualizările

---

[113] Nu numai că pentru Intelect nu există devenire în timp, dar nici procesie logică în genuri și specii; nu mai există genuri și specii distincte în Intelect, căci orice specie e gen și toate genurile sunt fiecare specie în parte. Sufletul, mai puțin unificat, are parte însă de divizunea în specii și genuri, chiar dacă, aflându-se Acolo, el rămâne în afara timpului.

[114] Este presupus aici principiul fundamental al metafizicii clasice de la Aristotel înainte : creația nu e în timp și anterioritatea și posterioritatea sunt ontologice și ierarhice și nu temporal-istorice.

/acestei virtualități/ vin câte una, însă sunt veșnic toate într-o virtualitate stabilă, care se scindează în alte /specii/. Deja acela /inteligibilul/, luat ca non-unu, poate să primească în sine natura multiplului care nu exista anterior /în Unu/.[115]

2. Atât despre acestea. Dar cum /își va aminti/ de sine /în lumea de Acolo/ ? Răspund că el nu va avea nici măcar amintirea de sine însuși, nici nu va ști că el, de exemplu Socrate, este acela care contemplă, sau că este un Intelect sau un Suflet.[116]

În legătură cu acestea, amintește-ți că și Aici fiind, când contempli în mod autentic, *nu te întorci cu gândirea către tine însuți, ci te posezi pe tine însuți;* activitatea se îndreaptă spre Acela, *devii acel /obiect al contemplării*, oferindu-te pe tine ca o materie, și obții formă după obiectul vederii, fiind tu însuți atunci /numai/ în virtualitate.

Așadar, atunci ești tu însuți în actualizare, când nu ai gândi nimic? Sau dacă ești tu însuți, atunci ești gol de orice, când nu ai gândi nimic.[117]

Dar dacă ești tu însuți în sensul că ești toate lucrurile, atunci când te-ai gândi pe tine însuți, le gândești totodată pe toate.[118] Astfel încât printr-o intuiție întoarsă spre tine însuți și o activitate, *fiind în stare să te vezi pe tine, posezi toate realitățile incluse, iar prin intuiția îndreptată spre toate realitățile, te posezi pe tine inclus.*

Dar, dacă așa se întâmplă, modifici gândurile, ceea ce înainte am considerat că nu e cu putință! Trebuie afirmat că la nivelul

---

[115] Text corupt și greu inteligibil. Urmez în general lecțiunea PA. Plotin se referă la substratul sau materia inteligibilă, deja identificată de Aristotel cu genul, în raport cu care speciile sunt actualizări. Sufletul nu le poate gândi (precum Intelectul) printr-un unic și pur act de gândire, ci le gândește separat, chiar dacă simultan.

[116] Cf. 9,VI.9

[117] În sensul că a fi numai tu însuți înseamnă a te individualiza de Tot și a nu gândi inteligibilul în unire cu el.

[118] Intelectul este la Plotin totalitatea realității, toate lucrurile sub aspectul lor conceptual. Or, în Realitate se cuprinde și eul.

Intelectului existența este identică cu sine, în timp ce în cazul Sufletului, care este situat, ca să spunem așa, la marginile inteligibilului, aceasta /schimbarea/ devine posibilă, dat fiind că Sufletul înaintează în interiorul /Lumii/. Căci dacă apare ceva în jurul /unui punct/ imobil, acela trebuie să posede o poziție variabilă în raport cu /punctul/ imobil, neputând să rămână constant în același loc.

De fapt nici nu se poate vorbi despre schimbare când ceva pleacă de la ale sale către sine, și pleacă de la sine către celelalte. Căci sinele este toate și ambele /sinele și toate/ sunt una.

Dar oare Sufletul aflat în inteligibil resimte aceasta — faptul de a fi mereu altceva în raport cu sine și cu realitățile din sine ?[119] De fapt, când e în chip desăvârșit în inteligibil, chiar și Sufletul posedă inalterabilitatea. Căci și el este realitățile care sunt /cu adevărat/. Fiindcă atunci când se află Acolo, luat ca loc /inteligibil/, este necesar ca natura Sufletului să se îndrepte spre unirea cu Intelectul, dacă într-adevăr a fost întoarsă /spre el/. Or, odată fiind întoarsă, nu mai există nimic *între* natura Sufletului /și Intelect/ și, ducându-se la Intelect, ea este în acord cu el. *Fiind în acord cu el, ea se unește cu el, fără să piară, ci ambii sunt și unul, și doi.* Aceasta fiindu-i condiția, nu ar putea să se transforme. Ci este de neclintit în raport cu gândirea, în același timp având și conștiința de sine, că este unul și identic cu inteligibilul.

3. Plecând însă de Acolo și incapabil să păstreze unitatea, căzându-și sieși drag și voind să să distingă /de întreg/ și, ca să zicem așa, țâșnind în afara /întregului/, Sufletul obține în continuare, se pare,[120] amintirea. Amintirea celor de Acolo îl reține încă să nu cadă, aceea a evenimentelor de Aici îl poartă încoace, aceea a realităților din Cer îl reține Acolo, și în general, *lucrul de care își amintește, acela este și devine*. Căci capacitatea amintirii însemna fie a gândi, fie a imagina; or, imaginația

[119] Ar însemna ca Sufletul să piardă starea de supra-conștiință, ceea ce ar însemna că nu se mai află la nivelul Intelectului.

[120] Altă lecțiune: „obține, se pare, amintirea de sine însuși“.

pentru Suflet nu e dată prin faptul de a-și poseda /obiectul/, ci în felul în care /Sufletul/ vede, la fel se și constituie. Iar dacă vede lucrurile senzoriale, el se afundă tot atâta, cât ar vedea din ele. Fiindcă /Sufletul/ posedă toate lucrurile în chip secund și nu în chip desăvârșit, el devine toate lucrurile; el este *la hotar* <μεθόριον> /între inteligibil și senzorial/ și, *fiind în această situație, este purtat spre ambele /lumi/.*[121]

4. Aflându-se Acolo, *Sufletul vede și Binele prin intermediul Intelectului.* Într-adevăr, Acela nu se acoperă într-atât încât să nu ajungă la Suflet, deoarece nu există corp în interval încât să pună piedici. Însă chiar dacă există corpuri în interval, venirea se face în multe feluri la existențele de ordinul trei, pornind de la existențele de ordinul întâi.

Iar dacă Sufletul s-ar da pe sine existențelor inferioare, el posedă ceea ce a dorit în concordanță cu amintirea și imaginația. *Iată de ce amintirea — chiar atunci când este amintirea lucrurilor celor mai bune — nu este cel mai bun lucru.*

Memoria trebuie concepută ca aflându-se nu numai, ca să spunem așa, în faptul de a simți că îți amintești, ci și când se dispune potrivit cu afectările și vederile avute mai înainte. Căci ar putea apărea afectări /ale memoriei/, chiar și fără ca /omul/ să aibă conștiința că le posedă, și /ar fi posibil/ să reacționeze mai puternic /la ele/ decât dacă le-ar cunoaște. Căci cunoscându-le, probabil că le-ar poseda ca pe ceva străin, fiind el însuși un străin /față de afectele respective/; dar atunci când nu ar avea conștiința lor, *riscă să fie ceea ce posedă,* iar afectul determină Sufletul să cadă încă și mai mult. [122]

---

[121] Sufletul (în fapt, omul) este o entitate mobilă, spre deosebire de Intelect sau de Natură și Materie. El poate urca sau coborî în ierarhie în funcție de obiectul atenției sale. Teză importantă pe care neoplatonismul Renașterii o va reutiliza, de pildă, prin Pico della Mirandola și al său *De hominis dignitate.*

[122] O frumoasă sugestie a forței inconștientului — afecte din trecut care există în memorie, fară să ne dăm seama, și care ne domină mai mult decât ar face-o, dacă le-am aduce în conștiință.

Iar dacă, după ce s-a îndepărtat de locul de Acolo, își salvează amintirile /de Acolo/într-un fel, le avea și Acolo. De fapt, le avea în virtualitate. Dar actualizarea /din inteligibil/ întunecă memoria lor. Căci /amintirile de Acolo/ nu erau în felul unor impresii situate /în memorie/, pentru ca ceea ce rezultă /din această ipoteză/ să fie, pesemne, absurd, ci virtualitatea este mai târziu alungată pentru a /deveni/ actualizare. Prin urmare, dacă actualizarea din inteligibil încetează, Sufletul vede ceea ce văzuse mai înainte de a ajunge Acolo.

5. Dar oare virtualitatea însăși, în raport cu care /definim/ memoria, conduce acele /amintiri/ la actualizare?

Răspund că, dacă nu vedem /efectiv/ acele /realități inteligibile, le vedem/ prin intermediul memoriei; dacă le vedem pe ele, /le vedem/ prin intermediul facultății prin care le vedem și Acolo. Într-adevăr, /facultatea/ aceasta se trezește prin acele /mijloace/ prin care se trezește. Ea este, relativ la cele spuse, aceea care /le/ vede. Căci /cel aflat în inteligibil/ nu trebuie să explice principiile folosindu-se de reprezentare analogică sau de raționament cu principii preluate dintr-altă parte, ci este cu putință chiar Aici fiind, cum zic, să vorbim despre inteligibile prin aceeași facultate care posedă puterea de a le vedea pe cele de Acolo.[123]

Trebuie ca, trezind noi aceeași facultate, să privim realitățile de Acolo, încât să o trezim Acolo. Este ca atunci când cineva, urcând ochiul său într-un turn de pază înalt ar vedea lucruri pe care nu le vede nimeni dintre cei care nu au suit împreună cu el.[124]

Așadar, conform raționamentului, memoria pare că originează din Cer, când deja Sufletul a părăsit locurile de Acolo. Căci ajungând de Acolo în Cer și stând acolo, nu e deloc de mirare dacă posedă amintirea multor evenimente de Aici, despre care s-a vorbit, și că recunoaște multe dintre /Sufletele/

[123] *Republica*, 533b-534a.
[124] Cf. Numenios din Apamea, v. LPIF§ H,2,3, p. 70.

cunoscute mai înainte, dacă este necesar ca /Sufletele/ să aibă în jurul lor corpuri cu forme asemănătoare /celor de dinainte/.[125]

Iar dacă Sufletele și-ar schimba formele cu unele sferice, s-ar recunoaște totuși prin intermediul caracterelor și al particularităților felurilor lor de a fi. Nu e absurd. Într-adevăr, dacă patimile sunt depuse jos, nu e totuși nici o piedică să persiste caracterele. Iar dacă ar putea să stea de vorbă, de asemenea s-ar recunoaște.

Dar când Sufletele coboară din inteligibil, cum /se recunosc/ ? Ele vor evoca amintiri despre aceleași lucruri, totuși în chip mai slab decât celelalte Suflete /care vin de jos/. Despre alte lucruri vor avea să-și amintească și va exista un răstimp mai îndelungat pentru ca să fi produs uitarea completă a multor evenimente /terestre/.

Dar dacă, întorcându-se spre lumea senzorială, /Sufletele/ vor cădea Aici spre a se naște, ce fel de amintire vor avea ? Răspund că nu este necesar să cadă până în adâncul deplin /al devenirii/. Este cu putință ca, mișcându-se și avansând, să se oprească la un moment dat /în căderea lor/ și nimic nu le împiedică să iasă iarăși /din corporal/, mai înainte de a fi ajuns în cel din urmă loc al devenirii.

6. S-ar putea spune deci că Sufletele care trec dintr-un loc într-altul și își transformă /condiția/ își și reamintesc, căci memoria aparține lucrurilor care s-au întâmplat și au trecut. Dar pentru Sufletele care pot să rămână în același loc, despre ce fel de lucruri și-ar putea ele reaminti ? Raționamentul cercetează amintirile pe care le-ar avea Sufletul astrelor și cel al tuturor celorlalte /corpuri cerești/, ale Soarelui și Lunii, și la sfârșit merge până la Sufletul Universului și îndrăznește să scotocească chiar și amintirile lui Zeus însuși.

Căutând toate acestea, va cerceta care sunt gândurile și raționamentele lor, în caz că există. Iar dacă /acele Ființe/ nici nu caută, nici nu au îndoieli — căci nu au nevoie de nimic — ele nici nu învață lucruri pe care înainte nu le cunoșteau. Care

[125] Aluzie la teoria corpului astral sau eteric.

le-ar putea fi raționamentele, care deducțiile sau reflecțiile ? *Dar ele nici nu chibzuiesc, nici nu urzesc afacerile omenești pentru ca să guverneze viețile noastre și, în general, viața pe Pământ.* Căci există un alt mod al lor /decât acesta/ pentru *îndreptarea* <εὐθημοσύνη> Universului.

7. Dar oare /acele Suflete astrale/ nu-și amintesc că au văzut Zeul ? Răspund: *îl văd veșnic.* Și câtă vreme îl văd, nu e cu putință ca ele să spună: „l-am văzut". *Un asemenea simțământ l-ar putea avea cele care au încetat /a-l mai vedea/.*

Dar /oare ele nu-și amintesc/ că au înconjurat Pământul ieri, ca și anul trecut, nici că au trăit ieri, ca și demult, ca și momentul de când trăiesc ? Răspund: *ele trăiesc etern.* Iar eternitatea este una și aceeași, în timp ce „ieri" și „anul trecut" al mișcării cerești ar fi la fel precum dacă cineva ar diviza în multe părți mișcarea piciorului, care e o unitate, și ar face-o pe cea care este una singură să fie mereu o alta și o multiplicitate. Căci și Aici există o singură mișcare unică /de revoluție a Universului/, însă noi numărăm multe zile și mereu altele, fiindcă se intercalează nopțile. Acolo fiind însă o *singură zi*, cum să fie multe zile ? De aceea, nu există Acolo nici „anul trecut" !

Însă /— se va obiecta — / intervalul /dintre constelații/ nu este identic, ci este mereu diferit, și diviziunea zodiacului este /mereu/ alta. De ce nu va spune /Sufletul astrelor care parcurge zodiacul/: „am trecut prin acest /semn zodiacal/, acum sunt într-un altul" ? Iar dacă el privește întâmplările omenești, cum de nu /privește/ și transformările legate de ele, și faptul că acum sunt alți oameni /decât erau cândva/ ? Iar dacă se întâmplă aceasta și el /știe/ că înainte existau alți oameni, înseamnă că există și amintire.

8. Răspund: nu este necesar ca acele lucruri pe care cineva le contemplă să le așeze în memorie, nici /ca ele/ să ajungă în imaginație, atunci când evenimentele își urmează în mod cu totul accidental. Iar în privința lucrurilor a căror intelecție și cunoaștere sunt mai luminoase, dacă ele ajung /manifestate/

senzorial, în acest caz nu este necesar ca /cineva/, lăsând deoparte cunoașterea lor /intelectuală/, să obțină o intuiție a lor distribuită senzorial, dacă nu ar dirija ceva printr-o acțiune, deoarece lucrurile particulare sunt cuprinse în cunoașterea întregului. Spun de fiecare dată lucrul următor:

Mai întâi, faptul că nu e necesar ca lucrurile pe care cineva le vede, să le așeze în el însuși. Când senzația n-ar presupune o diferență /de situație/ fie pentru omul însuși, fie în general fiind neintenționat mișcată de diferența lucrurilor văzute, ea resimte singură /aceasta/, în vreme ce Sufletul nu primește /percepția/ în interior, dat fiind că preocuparea pentru diferența /respectivă/ nu are vreo utilizare, nici vreun alt folos pentru Suflet.[126] Când însă activitatea /Sufletului/ s-ar îndrepta spre alte lucruri, în general el nu ar reține amintirea unor astfel de evenimente tranzitorii, atunci când el nu cunoaște nici senzația unor evenimente prezente.

Faptul că nu este necesar să intre în imaginație evenimentele cu totul accidentale și că, dacă ar intra, nu e cazul să fie păstrate și ținute, ci tipul unei astfel de /percepții/ nu dă *conștiința senzației* <συναίσθησις>, acest fapt ar putea fi aflat, dacă s-ar înțelege cele spuse în felul următor: dacă niciodată nu ar fi posibil ca, avansând, să tai acest aer particular, apoi celălalt în mișcarea locală, sau mai bine, să-l străbați, nu ar putea exista pentru cei care umblă o memorare /a evenimentului/ și nici un gând /despre străbaterea aerului/. Deoarece, dacă nu s-ar întâmpla ca cel care avansează să parcurgă o distanță determinată a drumului și dacă parcursul s-ar putea face prin aer, nu am avea a ne preocupa în ce punct al pământului suntem, sau cât am parcurs. Și dacă nu ar trebui să ne mișcăm un timp determinat, ci doar să ne mișcăm, și nici să ducem la îndeplinire în timp o altă sarcină, atunci nu am aduce în memorie mereu un alt moment al timpului.

Este însă ușor de înțeles că, de vreme ce mintea cuprinde întreaga acțiune și crede că acțiunea se va realiza astfel în întregul ei, ea nu mai acordă atenție fiecărui eveniment de detaliu.

---

[126] Cf. *8*,IV.9,2; *10*,V.1,12.

Iar când cineva ar face mereu același lucru, în zadar ar mai păstra /în memorie/ fiecare detaliu al aceleiași acțiuni.

Prin urmare, astrele, făcându-și treaba proprie, sunt purtate în cursa lor, dar nu au intenția să străbată locurile /cerești/ pe care le străbat. Iar treaba lor nu e nici să privească locurile pe care le străbat, nici faptul de a le străbate; și trecerea lor este accidentală, iar gândul lor se îndreaptă spre lucruri mai însemnate /decât cele terestre/.[127] Sunt aceleași veșnice realități prin care ele trec. Iar timpul, aflat într-un interval determinat, nu este prezent într-un calcul /al lor/, chiar dacă ar fi divizat /după zodii/. Din toate aceste motive, nu este necesar să existe amintire nici a locurilor pe care le străbat, nici a timpilor ....[128] Astrele păstrează aceeași viață, deoarece au mișcarea lor locală în jurul aceluiași /punct/; de fapt, mișcarea lor nu este locală, ci *vitală* — aceea a unei singure viețuitoare, în activitate față de sine, în repaos față de ceea ce este în afară, dar într-o mișcare situată în viața veșnică din sine.

Iar dacă ai asemăna mișcarea lor cu un *dans coral*, cu unul care la un moment dat se oprește, întregul ansamblu ar rămâne desăvârșit, întregită de la început până la sfârșit, dar fiecare /moment al dansului/ este nedesăvârșit, luat ca parte. Iar dacă /compari mișcarea astrelor/ cu un astfel de dans coral care este veșnic, mișcarea este veșnic desăvârșită.[129] Iar dacă este veșnic desăvârșită, nu are nevoie nici de timp, nici de spațiu în care să se mai desăvârșească. Și nu există nici o năzuință înspre așa ceva, astfel încât nici în mod temporal, nici în mod spațial nu se va măsura /mișcarea ei/, și *deci nu va exista amintire pentru toate acestea.*

---

[127] Acest tip de viață caracteristic astrelor se asociază bine cu legile matematizate ale mișcării. Plotin se opune interpretării voluntariste a astrologiei, conform căreia astrele sunt bine sau rău intenționate, fac bine sau rău muritorilor. Cf. *3*,III.1,6, vol. 1, p. 213.

[128] Lacună în text.

[129] Dansurile omenești sunt desăvârșite doar în ansamblu, deoarece sunt limitate în timp; dansul stelelor este desăvârșit și în părțile sale, căci fiecare se repetă în eternitate.

Iar dacă astrele trăiesc o viață fericită, privindu-și viața cu Sufletele lor, prin această înclinare a Sufletelor lor înspre unitate și prin strălucirea lor revărsată asupra întregului Cer, ele sunt mișcate precum corzile lirei puse în acord. *Atunci ele ar putea intona o melodie manifestată într-o armonie fizică.* Iar dacă astfel s-ar mișca Cerul întreg, cât și părțile sale în raport cu el, fiind el purtat spre sine, și fiecare /dintre părți/ într-alt fel spre același /centru/ — existând desigur o dispunere diferită pentru fiecare parte a sa — raționamentul nostru s-ar dovedi încă mai corect: *deoarece există cu atât mai mult o viață unică și asemănătoare a tuturor /astrelor/.*

9. Zeus care pune totul în ordine, care conduce și dispune lucrurile ca să apară, posedă veșnic „un Suflet regal și un Intelect regal"[130], cât și o providență /regală/ și are conducerea evenimentelor care apar; el le orânduiește, el învârtește și încheie orbitele numeroase ale /astrelor/. Cum oare să nu aibă el memorie în toate aceste situații, /cunoscând/ cât de mari și în ce fel sunt orbitele ?[131] Și orânduind în ce fel să fie ele mai târziu, combinând și socotind, cum de nu ar avea el cea mai bună memorie dintre toți, în măsura în care este și cel mai înțelept Artizan ?

De altminteri, chestiunea memorizării orbitelor presupune chiar și în sine destule dificultăți, respectiv, care este numărul /respectiv/ și dacă /Zeus/ îl cunoaște ? Într-adevăr, dacă Zeus este mărginit, el va pune pentru orice lucru un început în timp.[132] Iar dacă este nemărginit, el nu va ști cât de mari sunt făpturile sale.[133]

[130] *Philebos*, 30c–d.

[131] Zeus este echivalat cu Sufletul cosmic, care pune tot Universul în mișcare. Dar aici el pare a fi totodată și Intelectul. De cele mai multe ori, la Plotin Zeus este Sufletul universal, Cronos — Intelectul și Uranos — Unul. Cf. *10*,V.1,7 și nota 56, vol. 1, p. 328.

[132] Dar lumea și astrele nu au început în timp, ci sunt eterne.

[133] Probabil fiindcă în raport cu infinitul și nelimitatul, orice lucru finit pare la fel de mare sau de mic ca oricare altul.

Răspund că va cunoaște *un singur lucru* și *o unică viață eternă*[134] — în acest sens este nemărginită — și nu va cunoaște Unul din afară, ci prin activitatea sa, în acest sens nemărginitul fiind mereu cu el, ori mai bine, fiind urmat și contemplat dar nu printr-o cunoaștere adăugată. Și în ce fel el își cunoaște nemărginirea vieții sale, în același fel își cunoaște și activitatea îndreptată înspre întreg, activitate care este una nu fiindcă este dirijată înspre întreg.[135]

10. Dar de vreme ce principiul care pune /lumea/ în ordine *este dublu*, pe de-o parte, noi vorbim despre Artizan[136], pe de alta — despre Sufletul universal. Și când ne referim la „Zeus", uneori avem în vedere „Artizanul", alteori principiul care dirijează Totul; or în cazul Artizanului trebuie eliminată cu totul referința la „înainte" și la „înapoi", dându-i lui o viață neclintită și în afara timpului.

Dar viața Universului, care are principiul conducător în sine, încă își caută explicația: dacă, *prin urmare, ea nu posedă faptul de a trăi în raționament, nu-l va avea nici în faptul de a delibera ce trebuie să facă.* Într-adevăr, deja au fost descoperite și orânduite /definitiv/ cele necesare, fără să fie orânduite /la un anume moment/. Căci cele orânduite/ la un anumit moment/ sunt lucruri trecătoare, dar ceea ce le produce pe ele este ordinea. Aceasta este activitatea Sufletului *dependent de o înțelepciune în repaos, a cărei imagine este ordinea din sine.*[137]

---

[134] Altă lecțiune: „printr-o unică viață eternă".

[135] Ultimul membru de frază a fost uneori considerat neautentic. Cred că Plotin vrea să spună că activitatea Sufletului universal este una, nu fiindcă ea are de-a face cu Universul sensibil care este unul, ci fiindcă ea contemplă Unul, sau Intelectul.

[136] Artizanul (demiurgul) din *Timaios* este identificat cu Intelectul. Philon îl identificase cu Dumnezeul biblic, iar Numenios, probabil, cu cel de-al doilea Zeu al său, v. Numénius, *Fragments,* texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973, fr. 16, p.57. Vezi și *idem*, fr. 17, p. 58,

[137] Această discuție între partizanii unui Dumnezeu artizan, care a planificat cândva Universul și apoi l-a pus în funcțiune (evreii, gnosticii, creștinii și platoniștii dinaintea lui Plotin) și Plotin, susținătorul

Or, dacă aceea /înțelepciune/ nu se schimbă, este necesar ca nici Sufletul /universal/ să nu se schimbe. Căci el nu privește uneori într-Acolo, alteori — nu privește, deoarece, dacă ar fi abandonat /contemplarea/, s-ar afla în nevoie. Există un singur Suflet și o singură acțiune /a sa/.

Iar *principiul dominant* <τὸ ἡγεμονοῦν> — *unul fiind* — conduce veșnic, nu uneori conduce, și alteori — este condus. Căci de unde /ar sosi/ mulțimea /principiilor/, încât să apară confruntarea și încurcătura? Iar *principiul diriguitor* <τὸ διοικοῦν> — *unul fiind* — vrea etern același lucru. De ce ar voi mereu altceva, pentru ca să ajungă în încurcătură din princina mulțimii /intențiilor/?

Și totuși, chiar dacă Sufletul universal unu fiind, ar modifica /acest principiu/, nu ar avea de ce să fie în încurcătură. Căci nu ar fi în încurcătură, fiindcă întregul conține multe aspecte, părți și contrarietăți între părți, și atunci el nu ar ști cum să le potrivească. Căci /Sufletul universal/ nu este condus de ultimele /naturi/, nici de părți, ci de primele /naturi/. Și, pornind de la Primul, el se îndreaptă spre toate *pe un drum fără piedici*, le pune în ordine și guvernează din pricina aceasta, fiindcă, neschimbat și identic, rămâne la o unică și identică activitate. Dar, dacă ar delibera mereu în legătură cu altceva, de unde ar veni acest altceva? Apoi va fi în încurcătură, neștiind ce trebuie să facă și treaba sa va pierde din vigoare, dacă va ezita în ceea ce vrea să facă din pricina unor raționamente.

11. Ca în cazul unui unic animal, diriguirea se face astfel: pe de-o parte, se poate face din afară și pornind de la părți, pe

---

unei acțiuni divine unice și continue, cumva identificată cu viața universală în orice moment, deși de natură spirituală și non-materială, trimite la polemica de la începutul secolului al XVIII-lea dintre partizanii lui Newton și cei ai lui Leibniz. Primul era „plotinian", văzând în gravitație manifestarea continuă a spiritului divin, în timp ce al doilea credea că Artizanul divin făcuse lumea și o lăsase să funcționeze singură apoi după legi pur mecanice. Vezi LPA,2§D. și Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, București, 1997, vezi cap. XI.

de altă parte, din interior și de la principii; după cum un medic începând /tratamentul/ din afară și în raport cu părțile, are dificultăți în multe feluri și deliberează, în vreme ce Natura, începând de la principiu, *nu are nevoie de deliberare*.[138] Și nu trebuie ca diriguirea Universului și cel care îl diriguiește să se afle în condiția medicului în ceea ce privește diriguirea, ci să se comporte precum Natura. Or Acolo există cu mult mai mult simplitatea /decât Aici/, fiindcă /Universul/ se raportează la toate lucrurile cuprinse în el ca la părțile unui singur animal.

Căci o singură Natură le conduce pe toate celelalte naturi, iar acestea o urmează, dependente și derivând din ea, de parcă ar fi crescut din ea, *precum naturile din ramuri /urmează/ natura copacului întreg.*

Care mai este raționamentul, care enumerarea, care memoria, atunci când gândirea este permanent prezentă, activă, puternică și diriguind potrivit cu aceleași principii ? Într-adevăr, fiindcă cele care se nasc sunt variate și diferite, nu trebuie ca și făcătorul lor să fie considerat ca urmând schimbările devenirii. De fapt, *cu cât lucrurile care devin sunt mai variate, cu atât mai mult făcătorul /lor/ rămâne neschimbat.* Căci la fiecare animal individual se remarcă multe evenimente naturale și care nu au loc toate simultan: vârstele, creșterea diferitelor /părți/ în timp, de exemplu a coarnelor, a bărbilor, creșterea sânilor, maturitatea, zămislirea altor ființe, fără ca rațiunile formatoare anterioare să piară, atunci când se adaugă altele. Este clar că și în animalul zămislit iarăși există aceeași totală rațiune formatoare /ca și în cel care l-a zămislit/.

Și este vrednic să considerăm o înțelepciune identică, văzând-o ca pe o înțelepciune universală, neclintită, a Universului, care este, pe de-o parte, variată și multiplă, dar pe de

---

[138] Cf. Aristotel, *Fizica* B 199b. „Arta“ este imaginată de Aristotel ca o capacitate cvasi-naturală, care acționează perfect, nemijlocit, la fel ca și natura. Artizanul deliberează, deoarece stăpânește mai mult sau mai puțin arta desavârșită. Artizanul seamănă cu natura, dar natura nu seamănă cu un artizan. V. LPIF§H,3. Plotin dezvoltă pe larg această idee în tratatul *Despre contemplație, 30*,III.8.

alta — simplă, proprie unicului Mare Viețuitor; ea nu este alterată de multiplu, ci este o singură rațiune formatoare și e laolaltă toate /lucrurile/. Dacă nu ar fi toate /lucrurile/, înțelepciunea nu /ar fi a Universului/, ci a elementelor ulterioare și ale părților sale.

12. S-ar spune însă, probabil, că o astfel de lucrare este proprie Naturii, dar că, de vreme ce există o înțelepciune în Univers, este necesar să existe raționamente și amintiri /ale ei/. Este un argument propriu filozofilor care așază faptul de a cugeta în necugetare, și care cred *că a căuta să cugeți este totuna cu a cugeta.*

Or, ce altceva ar fi a face raționamente decât a năzui să descoperi o cugetare și o gândire adevărate și care întâlnesc Realitatea? Cel care face raționamente este asemănător cu cel care /se străduie/ să cânte la liră față de cântatul la liră, ori cu cel care se exersează /într-un domeniu/ față de condiția respectivă, și în general cu cel care învață față de cunoașterea /deja existentă/. *Căci cel care face raționamente caută să învețe ceea ce înțeleptul deja posedă. De aceea, înțelepciunea se află la cel care stă în loc.* Chiar cel care face raționamente o dovedește: căci atunci când găsește /adevărul/ de care are nevoie, se oprește din raționat, și el s-a oprit când a ajuns la cugetare.

Or, dacă vom situa principiul dominant al Universului în rândul minților care învață, trebuie să-i acordăm raționamente, dificultăți și amintiri — proprii cuiva care alătură trecutul cu prezentul și cu viitorul. Dar dacă îl situăm în rândul celor care știu, trebuie considerat că înțelepciunea lui este *într-un repaos care a atins capătul.*[139]

Apoi, dacă acest principiu dominant va cunoaște viitorul — căci este absurd să spui că nu-l cunoaște — din ce pricină să nu știe și în ce fel va fi? Iar dacă va ști în ce fel va fi, de ce

[139] Putem măsura distanța care îl desparte pe Plotin de moderni: pentru aceștia năzuința, mișcarea, drumul sunt mai prețioase decât rezultatul; pentru primul — sunt inferioare.

mai are nevoie să facă raționamente și să alăture trecutul și prezentul?

Și cunoașterea viitorului — dacă se acceptă că o are — nu va fi la el precum este la prezicători, ci precum este la cei care cu adevărat fac /ceva/, încredințați că lucrul respectiv va exista. Se întâmplă ceva identic cu aceia pe deplin stăpâni /într-un anumit domeniu/, *care nu au îndoieli și ezitări.* Cei care au o opinie bine fixată, au o opinie constantă. Iar înțelepciunea despre viitor este la fel cu aceea legată de prezent, fiind stabilă, și se află în afara oricărui raționament.

Dar dacă /principiul dominant/ nu cunoaște lucrurile viitoare, pe care el însuși le va face, nici nu va ști să le facă, nici nu le va face privind spre un /Arhetip/, ci va face *ceea ce e neașteptat* <τὸ ἐπελθόν>. Iar aceasta e totuna cu ceea ce e întâmplător. /Or, aceasta este absurd./ El nu se modifică, așadar, în raport cu ceea ce va produce.

Or, dacă el nu se modifică în raport cu ceea ce va produce, el nu produce altfel decât ca cineva care posedă în sine Arhetipul.[140] Va produce deci într-un singur fel și în același fel, și nu acum într-un fel, iar mai târziu — într-altul. /Altminteri/ ce l-ar împiedica să greșească?

Iar dacă ceea ce este produs va fi /mereu/ diferit, înseamnă că el este diferit nu de la sine, ci că este supus unor rațiuni formatoare. Dar acestea sosesc de la Creator, astfel încât /creațiunea/ urmează rațiunilor formatoare care vin în continuitate. Rezultă că principiul creator nu este niciodată silit să rătăcească, nici să fie în încurcătură, nici să aibă încurcături, așa cum unii s-au gândit că dirijarea întregului este dificilă. Căci a avea încurcături înseamnă, se pare, a te apuca de lucruri străine — ceea ce înseamnă că nu le stăpânești. Dar dintre lucrurile pe care el le stăpânește și de unul singur, de care anume ar avea nevoie, în afară de sine însuși și de voința proprie? Iar aceasta este

140 Plotin subliniază identitatea dintre Intelectul-Artizan și Intelectul-Arhetip, ceea ce implică dispariția deliberării și a raționamentelor, așa cum apăreau în *Timaios.* V. LPA,2§D.

totuna cu faptul de a avea propria înțelepciune. Într-adevăr, *pentru un astfel de principiu creator voința este înțelepciune.*

Deci el nu are nevoie de nimic pentru creație, de vreme ce înțelepciunea sa nu este străină, și el nu se folosește de nimic adăugat. Prin urmare, /nu se folosește/ nici de raționament, nici de memorie, căci acestea sunt adăugate /din afară/.

13. Dar prin ce se deosebește o astfel de înțelepciune de așa-numita Natură? Răspund că înțelepciunea vine pe locul întâi, în timp ce Natura — pe ultimul. Căci Natura este icoana înțelepciunii și o ultimă /reflectare/ a Sufletului /universal/; ea posedă și ultima rațiune formatoare care strălucește în ea, după cum în adâncimea cerii o întipărire ar străbate până la capăt, până pe cealaltă parte a suprafeței, partea de sus fiind clară, dar urma lăsată din partea inferioară /a cerii/ fiind slabă. *De aici rezultă că Natura nu știe, ci numai produce.*[141] Dând ceea ce posedă /ipostazei/ care vine în continuare, ea dăruie în chip nepremeditat corporalului și materialului, după cum și obiectul cald dăruie /căldură/ obiectului /rece/ producând o căldură mai redusă /decât a sa/.

Din acest motiv Natura nu are nici imaginație. Or, gândirea este superioară imaginației, iar imaginația se află la mijloc între impresia Naturii și gândire. Căci Natura nu posedă percepția a nimic și nici inteligență, în vreme ce imaginația /posedă/ inteligența lucrului adăugat. Ea oferă celui care imaginează cunoașterea a ceea ce resimte. /Natura/ însă generează ea însăși și acționează pornind chiar de la subiectul în activitate.

Intelectul, așadar, posedă /inteligența/; Sufletul universal o primește pentru eternitate și a primit-o dintotdeauna și aceasta este pentru el viața. Și ceea ce apare este veșnic o inteligență a unui /Suflet/ care gândește. *Ceea ce, derivând de la Suflet, se întruchipează în Materie este Natura*[142], în care sunt stabilite

[141] V. *30*,III.8, 4.

[142] Natura nu este o ipostază autonomă, ci o manifestare a Sufletului universal, și anume aceea situată cel mai jos în ierarhie; totuși Plotin o tratează uneori ca și când ar fi o ipostază autonomă.

lucrurile — sau chiar înaintea acestui /stadiu/ — și ne aflăm aici la limitele inteligibilului. Deja, ceea ce urmează de aici sunt imitații /ale acestuia/. Iar Natura creează în /Materie/ și este afectată, în timp ce Sufletul, aflat înaintea ei și în vecinătatea ei, creează fără să fie afectat; în fine, /Sufletul/ aflat încă mai sus nu creează în corpuri sau în Materie.

14. Despre corpurile socotite a se naște datorită Naturii — pe de-o parte, sunt chiar elementele; dar oare animalele și plantele sunt /făcute/ în acest fel încât să posede cumva, prezentă în ele însele, Natura? /Ar fi această prezență/ precum, când se duce lumina, aerul nu mai posedă nimic din ea, ci lumina este cumva separată, dar și aerul este separat, ca unul ce nu este amestecat. Sau precum în cazul focului și al obiectului încălzit: când acesta se îndepărtează, rămâne o căldură ce e diferită în raport cu aceea aflată în foc, o afectare a obiectului încălzit. Căci configurația pe care /Natura/ o dă ființei plămădite de ea, trebuie considerată ca fiind o formă diferită în raport cu Natura însăși. Iar dacă ființa mai posedă și altceva în afara acestei /forme/, care se află între această formă și Natura însăși, trebuie cercetat. Și s-a arătat care este diferența dintre Natură și numita înțelepciune din Univers.

15. Există însă o dificultate legată de toate cele spuse acum: *dacă eternitatea are de-a face cu Intelectul, iar timpul — cu Sufletul* — căci afirmăm că ipostaza /Sufletului/ posedă timpul în relație cu activitatea Sufletului și provenind de la el — cum se face că, dacă timpul este divizat și posedă trecut, nu s-ar diviza și activitatea /Sufletului/ și, întorcându-se spre trecut, cum de nu va produce în Sufletul universal o memorie?

Și iarăși (altă obiecție): identitatea trebuie așezată în eternitate, iar alteritatea — în timp, altminteri eternitatea și timpul vor fi identice, dacă nu vom acorda activităților Sufletului capacitatea schimbării.

De exemplu, faptul că o descrie ca afectabilă (v. *infra*) o distinge de Suflet.

Dar oare vom afirma că Sufletele noastre primesc și schimbarea în general, și nevoia aflate în timp, în vreme ce Sufletul Universului *dă naștere timpului, dar nu se află în timp?*

Atunci, /să admitem/ că Sufletul universal nu este în timp. Ce anume îl determină să dea naștere timpului, și nu eternității? Răspund că lucrul căruia el îi dă naștere nu este etern, ci este conținut în timp. De fapt, nici măcar Sufletele /individuale/ nu se află în timp, ci /sunt în timp/ pătimirile lor, acelea care există, și operele lor. Dar Sufletele sunt eterne, iar timpul le este posterior; *or, ceea ce se află în timp este inferior timpului.* Căci trebuie ca timpul să cuprindă ceea ce se află în timp, precum /el cuprinde/ — spune /Aristotel/— ceea ce se află într-un loc și într-un număr.[143]

16. Însă — /se va obiecta/ — dacă în Sufletul Universului există ceva care urmează altcuiva, și dacă există anterioritatea și posterioritatea celor realizate, și dacă el produce în timp, el tinde și spre viitor; iar atunci /tinde/ și spre trecut. Răspund că în lucrurile făcute se află anterioritatea și trecutul, *dar în Sufletul universal nu există nici un trecut, ci toate rațiunile formatoare sunt simultane,* după cum s-a spus. Or, în lucrurile făcute nu există simultaneitate, de vreme ce nu există nici identitate de loc, și numai în rațiunile formatoare există identitatea de loc, după cum sunt mâinile și picioarele din conceptul /de om/. Dar în lucrurile senzoriale, ele sunt separate. Or, Acolo există un alt tip de separare, astfel încât și anterioritatea este într-alt fel. Vreau să spun că această separare ar fi dată de alteritate.[144]

---

[143] Aristotel, *Fizica,* Δ ,12, 221a. Platon, *Timaios,* 38d: timpul este numit „o imagine eternă, care se mișcă potrivit cu numărul, a eternității stabile în unitatea sa". Plotin aplică și principiul că efectul este inferior ontologic cauzei; or, efectul este perisabilul în timp. De unde rezultă că timpul însuși este imperisabil și poate fi asociat Sufletului, de asemenea imperisabil. Același principiu este aplicat de Plotin și pentru a descrie relația Intelect–Unu.

[144] În inteligibil, nu există decât anterioritatea logică și ontologică: de pildă conceptul de „animal" este anterior conceptului de

Dar în ce fel este anterioritatea, dacă *principiul ordonator* <τὸ τάττον> nu ar comanda? Într-adevăr, când comandă, el va afirma un lucru *după* un altul. Din ce pricină deci nu vor fi toate lucrurile /sensibile/ simultane? Răspund că dacă principiul ordonator și cu ordinea sunt diferite, el /va fi/ astfel încât cumva să vorbească. *Dar dacă principiul ordonator este chiar ordinea cea dintâi, el nu mai vorbește, ci produce doar un lucru după un altul.* Căci dacă va vorbi, va vorbi privind spre ordine și atunci va fi altceva decât ordinea.[145]

În ce sens însă este /principiul ordonator/ identic /cu ordinea/? Fiindcă principiul ordonator nu este /compus din/ Materie și Formă, ci numai Formă, iar Sufletul este virtualitatea și actualizarea secundă care vin după Intelect.[146] Iar succesiunea unui lucru în raport cu un altul se află în lucrurile care nu pot fi toate laolaltă.

Un astfel de Suflet este ceva măreț, precum un cerc care se pune în acord cu centrul, crescând nemijlocit după centru, *o distanță fără distanță.* În felul acesta, el le posedă pe toate.

Dacă cineva ar așeza Binele la centru, el ar așeza Intelectul la nivelul unui cerc imobil și ar așeza Sufletul la nivelul unui cerc în mișcare — în mișcare prin năzuința /spre Bine/. Căci Intelectul îl posedă nemijlocit și îl cuprinde, dar Sufletul năzuiește spre Ceea ce este mai presus de ceea-ce-este /ceva/. Iar sfera Universului se mișcă având Sufletul care năzuiește

„om", deoarece pentru a defini „omul" este nevoie de conceptul de „animal", luat ca gen proxim. V. și Aristotel, *Met*, Θ, 8, 1050a, pp. 302–303.

[145] Din nou o critică a celor care interpretau pe *Timaios* în sens „personalist": un Demiurg creează la un moment dat lumea privind spre Arhetipul etern („ordinea"), astfel încât Creatorul este distinct nu numai de creatură, dar și de Arhetipul inteligibil al Creației. V. și *32*,V.5, 1-2. V. și LPIF§ H,6,1, vol. 1, p. 116.

[146] H-S2 urmat de PE (vol. 2, p. 327) pun punctuația diferit aici, ceea ce presupune a atribui inteligibilului δύναμις. PE (A. Baumgarten) traduce termenul prin „putere", care de obicei este atribuită Unului și nu Intelectului sau Sufletului.

/spre Bine/ în felul în care e menit să năzuiască. Și /Universul/ e menit să năzuiască, în calitate de corp, la ceva care este în afara sa. Aceasta /înseamnă/ că se întinde de-a lungul lui și se învârtește în întregime în jurul său. Așadar, se învârte în cerc.

17. Dar cum se face că la noi gândurile și cugetările Sufletului nu sunt în acest fel, ci Aici succesiunea este în timp și căutările sunt în acest fel ? Oare fiindcă există o multiplicitate care conduce și se mișcă și nu există un singur /principiu/ care guvernează ? Sau /e așa/ fiindcă mereu altceva se îndreaptă spre o nevoie și spre ceea ce e prezent, fără să fie definit în sine, ci mereu se îndreaptă spre altceva — în afară ? De unde rezultă că voința e mereu diferită și legată de ocazie, atunci când se prezintă nevoia. Iar din afară sosește din întâmplare ba una, ba alta.

Și din pricina faptului că domnește multiplicitatea este necesar să existe și multe închipuiri, și /senzații/ adăugate, și mereu noi — pentru fiecare existând alt obiect. Iar ele constituie piedici pentru mișcările și acțiunile proprii. Căci atunci când partea apetentă /a Sufletului/ s-ar pune în mișcare, apare și imaginația ca o senzație care anunță și indică pasiunea, cerând să fie urmată și aducând dorința. De partea cealaltă, noi ajungem în mod necesar în încurcătură, dacă s-o urmăm, să-i dăm satisfacție, sau să-i rezistăm.

Iar partea înflăcărată /a Sufletului/, fiind stârnită și chemându-ne să ne apărăm, face aceleași lucruri și /la fel și/ nevoile trupului diferite ne fac să opinăm diferit. /Intervine/ și ignorarea lucrurilor bune, /intervine/ și faptul că /Sufletul/ nu mai are ce să spună când este purtat în toate felurile.

Dar oare cea mai bună parte /partea rațională/ are reprezentări diferite ? Răspund : încurcătura și fluctuația opiniilor aparțin comunului <τὸ κοινόν> /facultăților noastre/. Iar de la partea cea mai bună provine rațiunea dreaptă ; dacă e dată comunului /facultăților/, ea este slăbită pentru că se află în amestec, și nu din pricina naturii sale.[147]

---

[147] Analogia politică ce urmează este o critică implicită a democrației și este inspirată de *Republica*, 492b–d. Tot din același dialog

Și este la fel cum în zarva unei adunări publice cel mai bun dintre sfetnici nu izbândește, ci /au câștig de cauză/ cei mai răi dintre cei ce fac zarvă și strigă; iar /cel mai bun/ se așază în tăcere, fără să reușească nimic, înfrânt de zarva celor inferiori. În omul cel mai rău există comunul /facultăților/, iar insul care /rezultă/ din /însumarea/ tuturor corespunde unei constituții politice rele. În omul intermediar există ca o cetate, unde ar domni un element vrednic peste constituția populară, care nu e lipsită de stăpânire. Iar în omul mai bun se aflǎ /ca/ o /constituție/ aristocratică proprie omului care se ferește de partea comună și care se dăruie pe sine celor mai buni. În sfârșit, în omul cel mai bun, cel care se separă /de rest/, principiul conducător este unul singur și ordinea sosește la rest de la acesta. E ca și când ar exista o cetate dublă — una sus, cealaltă aparținând celor de jos, și care este orânduită de către cea de sus.

S-a arătat, prin urmare, că în Sufletul universal există un singur principiu, identic /cu sine/ și /comportându-se/ la fel, în vreme ce la Sufletele celelalte, lucrurile stau diferit, și s-a văzut și de ce. Acestea așa stau, deci.

18. Trebuie cercetat dacă trupul posedă ceva în sine și, când viața e prezentă, dacă trăiește având ceva propriu, sau dacă ceea ce posedă este Natura, iar aceasta este ceea ce are de-a face cu corpul. Răspund: corpul însuși, în care se află Sufletul și Natura, nu este precum lucrul neînsuflețit și precum aerul care a fost iluminat, ci precum aerul care a fost încălzit. *Iar corpul animalului și al plantei posedă un fel de umbră a Sufletului,* și durerea, plăcerea și plăcerile trupului se referă la un corp înțeles astfel. Însă durerea corpului și o astfel de plăcere ne ajung *nouă* într-o cunoaștere neafectată de afecte.

Vreau să spun „nouă“ — celălalt Suflet — ca și când un atare corp nu ar fi străin, ci ar fi „noi“. De aceea ne și pasă de el, ca

se inspiră și analogia (care urmează) a Sufletului individual de diverse calități cu diferite tipuri de constituții — mai rele sau mai bune. E de notat că, în timp ce la Platon, cea mai rea cetate este cea tiranică, la Plotin, cea mai rea este cea democratică, iar tirania nu este menționată. Prudență politică?

și când ar fi „noi". Or, *noi* nu suntem acest trup, și *noi* nici nu suntem eliberați de el, ci el se atârnă de *noi,* se amestecă laolaltă cu *noi; noi* se referă la principiul dominant[148], dar corpul ne aparține totuși într-alt fel.

De aceea ne pasă de corp când suferă, și când se bucură, și cu cât suntem mai slabi, cu atât /ne pasă/ mai mult, și cu atât nu ne separăm pe noi înșine/ de el/; ci noi considerăm corpul ca pe /partea/ noastră cea mai de preț și ca fiind „omul", și cumva ne afundăm în el. Căci este necesar ca astfel de afecte să nu fie în general atribuite Sufletului, ci unui astfel de corp și unui compus /din Suflet și corp/.

Într-adevăr, atunci când ceva ar fi o unitate, și-ar ajunge sieși. Precum, când corpul ar fi singur, neînsuflețit fiind, ce ar putea el să resimtă? Căci nu el însuși este divizat, ci reuniunea din el /dintre Suflet și corp/. Iar Sufletul singur nu pățește nici măcar asta, și, fiind în acest fel, scapă de orice afectare.

Dar când două /lucruri/ vor să constituie o unitate, folosindu-se de o unitate adăugată, prin faptul că nașterea /lor/ nu îngăduie /ca ele/ să fie o unitate /reală/, atunci în mod verosimil au parte de suferință. Când mă refer la „două lucruri" nu am în vedere două corpuri, căci ele posedă o singură natură. Dar când o natură vrea să coabiteze cu o altă natură și cu un alt gen /de existențe/ și când inferiorul ar lua ceva de la superior și n-ar putea să-l ia pe /superior/, dar ar exista o urmă a superiorului /în inferior/, în acest fel ele ajung două și una, aflate la mijloc între ceea ce erau și ceea ce nu au putut avea. Își produce /compusul/ o dificultate, primind o comuniune fatală pentru sine și lipsită de stabilitate, și care mereu este purtată înspre contrarii. Zvârlit așadar în jos și în sus, /compusul/, când este purtat înspre în jos, își anunță durerea, iar când se

[148] Principiu fundamental al platonismului: „noi" suntem Sufletul, (Platon, *Alcibiade I*, 230c) sau chiar Sufletul superior, nu trupul, și nici această urmă a Sufletului despre care Plotin spune că „încălzește" trupul.

duce în sus, /își anunță/ năzuința pentru comuniunea /cu Sufletul/.

19. Lucrul următor se spune că este plăcere și durere: durerea este cunoașterea îndepărtării de corpul lipsit de o imagine a Sufletului, iar plăcerea este cunoașterea de către vietate că imaginea Sufletului revine înapoi în corp, pusă în acord /cu el/. Acolo se află suferința, iar cunoașterea este a Sufletului sensibil care simte în vecinătate și anunță /părții Sufletului/ unde senzațiile încetează /să mai acționeze/. Și acea parte are dureri. „Are dureri" înseamnă că are suferințe. Precum atunci când corpul este tăiat, diviziunea se face în massa corporală, dar mânia nu e legată numai de massă, ci și de calitatea massei. Acolo /în corp/ se află arsura. Sufletul simte în ce fel este ea, percepând-o, deoarece se află, ca să spunem așa, în continuitate /cu locul din corp afectat/. *Sufletul întreg simte suferință de acolo, dar fără să sufere el însuși.*[149]

Căci simțind el în întregul său, omul spune că suferința se află acolo, unde este lovitura și durerea. Iar dacă Sufletul însuși ar suferi, fiind el întreg în întregul corp, nici n-ar putea spune, nici n-ar putea indica faptul că durerea se află în locul respectiv, ci ar suferi durerea în întregul său și ar avea dureri în întregul său, și nu ar declara că durerea este într-un anume loc, ci ar afirma că este acolo unde se află /el însuși/. *Or, /Sufletul/*

[149] Marea problemă a contactului dintre Suflet și corp — două entități complet diferite și care totuși interacționează. Cum să explici că Sufletul, imaterial și incorporal, simte durerea trupului, fără a fi totuși afectat de ea? E problema care, în secolul al XVII-lea, îi va obseda pe Descartes sau pe Leibniz, ultimul elaborând teoria „armoniei prestabilite" pentru a o rezolva. Plotin gândește mai degrabă această relație în termeni aristotelici: forma (entelecheia) corpului este „imaginea Sufletului" (ori partea sa inferioară), aflată în contact nemijlocit cu Sufletul superior. Pentru un platonician, care (spre deosebire de Aristotel) vrea să salveze întreg Sufletul de nimicire, o astfel de teorie, chiar dacă poate explica interacțiunea corp–Suflet, ridică probleme dificile.

se află pretutindeni. În fapt însă, durerea se află localizată la deget, iar omul are dureri /la deget/, fiindcă degetul este al omului. Omul spune că „îl doare degetul", așa cum omul „este luminos", fiindcă are ochii luminoși.

Prin urmare, locul acela unde există suferința doare, afară doar dacă cineva nu ar lua faptul durerii laolaltă cu senzația care vine în continuarea /loviturii locale/. Iar luându-o astfel, este limpede că dă de înțeles că durerea vine laolaltă cu împrejurarea că durerea nu se ascunde de senzație. Dar senzația ca atare nu trebuie numită durere, ci *cunoaștere a durerii.* Și fiind cunoaștere, este imperturbabilă, pentru ca să cunoască și să transmită în bune condiții. Căci un vestitor care suferă, fiindcă se încredințează suferinței, sau nu anunță /vestea/, sau nu este un vestitor corespunzător.

20. Și /trebuie/ considerat că principiul dorințelor trupești provine din acest compus /trup și Suflet/ și că este o consecință a unei astfel de naturi corporale. Căci principiul poftei și al năzuinței nu trebuie acordat unui corp care este orișicum, și nici Sufletului /nu trebuie acordată/ căutarea lucrurilor amare și a celor dulci, ci lucrului care, desigur, este un corp, dar care vrea să nu fie numai un corp, și care a dobândit mișcări în mai mare măsură decât Sufletul și care, din pricina acestei dobândiri, este silit să se răsucească în numeroase feluri. De aceea, fiind într-o anume condiție, /el are nevoie/ de lucruri amare, fiind într-o alta — de lucruri dulci, și /trebuie/ să se umezească, sau să se încălzească; or, de nimic nu i-ar păsa, dacă corpul ar fi singur /fără Suflet/.

Mai înainte — cum am văzut — cunoașterea provenea din durere, iar Sufletul voind să se desprindă de /corpul/ care genera suferința, producea fuga /de acel corp/, și prima parte care suferă, învăța acest lucru și fugea cumva și ea, strângându-se. Tot așa și aici, senzația înregistrează /dorința/, ca și Sufletul din apropiere — e vorba despre ceea ce numim *natură* — ea dăruie /corpului/ *urma* /Sufletului/. Or, natura /cunoaște/ dorința limpede, care reprezintă limita /dorinței/ începute în corp. Iar senzația /produce/ imaginația, pornind de la care, deja

Sufletul sau încuviințează — când e propriu lui să încuviințeze —, sau se opune, se întărește și nu dă atenție nici /corpului/ care a pornit dorința, nici facultăților apetente ce vin după acesta.

Dar de ce vorbim despre *două dorințe*[150], și nu este cel care dorește numai un astfel de corp? Răspund: dacă natura este ceva și corpul calificat astfel de la natură — altceva — căci natura exista înainte să se nască un corp astfel calificat, iar ea produce un astfel de corp, formându-l și plămădindu-l — este necesar ca nu natura să deschidă calea dorinței, ci un astfel de corp /să o facă/, corp care suferă anumite influențe și care are dureri, „năzuind la contrariile celor pe care le îndură“[151] — la plăcere din suferință și la umplere din lipsă. Iar natura, precum o mamă, de parcă ar anticipa dorințele celui care suferă, încearcă să le îndrepte și să le readucă spre ea și, căutând însănătoșirea aceluia, se asociază la căutare cu dorința celui care suferă; și consumarea /dorinței/ sosește de la trup spre sine. Încât s-ar putea spune că dorința pleacă de la corp — ea ar putea fi numită poate „pre-dorință“ <προεπιθυμία> sau „pre-înflăcărare“ <προθυμία> — că natura dorește pornind de la corp și prin corp, dar că, deși /natura/ pune sau nu la dispoziție /capacitățile sale corpului/, ea e diferită /de corp/.[152]

21. Că acesta este principiul /începutul/ dorinței, o arată și vârstele diferite: căci sunt diferite /dorințele/ trupești ale copiilor, ale adolescenților și ale bărbaților, fie sănătoși, fie bolnavi, deși partea apetentă /a Sufletului/ este aceeași. E limpede că, fiind înclinat spre corporalitate și spre a fi un anumit corp determinat, /corpul/ posedă variate înclinații și variate dorințe. Iar faptul că întregul dorinței nu se trezește laolaltă cu numitele dorințe /corporale/, în cazul când dorința corporală, chiar și înaintea existenței judecății, nu vrea să mănânce sau să bea, arată dorința sosind într-un anumit punct, în măsura în care se află

[150] Dorința trupului și dorința părții inferioare a Sufletului, numită „natură“.

[151] *Philebos*, 35a.

[152] Text corupt. Am urmat lecțiunea propusă de PA, cu unele diferențe în ceea ce privește punctuația ultimului membru de frază.

într-un corp determinat. Și natura însăși nu se asociază, nici nu preferă, nici nu voiește, dat fiind că, /dorința/ nefiind conformă cu natura, /aceasta/ o aduce spre natură, încât ea supraveghează ceea ce este conform naturii și ceea ce este contrar naturii.

Iar dacă cineva, luând în considerare ceea ce a fost spus mai înainte, ar spune că este destul ca, ajungând diferit, /corpul/ să producă și dorințe diferite prin intermediul părții apetente /a Sufletului/, acel gânditor nu ar arăta suficient cum se face că /Sufletul apetent/ posedă dorințe diferite, fiecare /corp/ suferind diferit pentru un obiect diferit, atunci când /obiectul/ care furnizează /dorința/ nu ajunge nici măcar până la partea apetentă. Căci hrana, sau căldura, sau umiditatea nu există pentru partea apetentă /a Sufletului/, nici mișcarea, nici ușurarea celui care se golește, nici umplerea celui care se satură, ci toate acestea sunt proprii /corpului/.

22. În cazul plantelor, oare există în corpurile lor ceva ca un ecou, și există și altceva care îl dăruiește — ceea ce la noi este partea apetentă, iar la ele este partea vegetativă /a Sufletului/, sau cumva acest /Suflet/ se află în Pământ, existând un Suflet în Pământ?

Dar mai întâi ar trebui să se cerceteze ce fel de Suflet se află în Pământ? Oare el provine din sfera Universului, despre care Platon, în primul rând, spune că este *singura* însuflețită, și anume, ca un fel de strălucire coborând spre Pământ? Dar, pe de altă parte, iarăși spune el că Pământul însuși „este primul și cel mai vechi dintre zeii din interiorul Cerului“[153] și îi acordă /Pământului/ un Suflet de același fel cu cel al astrelor. Cum să nu fie Pământul un zeu, dacă nu ar avea acel Suflet /divin/? Încât este dificil de aflat cum stau lucrurile, și rezultă o aporie mai mare, sau oricum nu mai mică, în baza celor spuse de Platon.[154]

[153] *Timaios*, 40b.

[154] Eterna problemă a lui Plotin: cum poate fi pus Platon în acord cu el însuși, în pofida aparențelor? Pe de-o parte, Pământul, fiind

Dar mai întâi, ar trebui să formulăm o opinie despre cum ar fi verosimil să stea lucrurile.

Existența Sufletului vegetativ, așa cum este cel al Pământului, s-ar putea dovedi din /exemplul/ plantelor care cresc din Pământ. Iar dacă se văd și multe animale care se nasc din Pământ, *de ce nu s-ar spune că Pământul este el însuși un animal?* Fiind însă un animal atât de mare și având o parte mare din întreg, pentru ce nu s-ar spune că are și Intelect și că, în acest fel, este un zeu? Dacă e adevărat că fiecare dintre astre /este un animal/, pentru ce nu ar fi și Pământul un animal, fiind o parte a Viețuitorului universal?

Nu trebuie deci spus că Pământul este posedat de un Suflet străin, de dinafară, și că nu are un Suflet interior, de parcă el nu ar fi capabil să aibă un Suflet propriu. De ce oare corpurile incandescente ar putea avea /Suflet/, și corpul pământos — nu? Căci fiecare dintre acestea este un corp, iar acolo nu există nici nervi, nici carne, nici sânge, nici umori. Or, Pământul este mai variat și alcătuit din toate corpurile. Și /dacă s-ar spune/ că se mișcă greu, această imobilitate s-ar afirma cu referire la imobilitatea spațială.

Dar cum de simte Pământul? Dar cum simt astrele? Faptul de a simți nu ține de prezența cărnii, și în general Sufletului nu trebuie să i se acorde un corp pentru ca să simtă, *ci corpului trebuie să-i fie acordat un Suflet, pentru ca să existe și să se conserve corpul.* Or, Sufletul, având facultatea discernământului, privește și judecă pornind de la pasiunile corpului.

Dar care sunt pasiunile Pământului și care sunt judecățile /corespunzătoare/, dat fiind că plantele, în măsura în care aparțin Pământului, nu simt? Care sunt obiectele senzațiilor /Pământului/ și prin ce /organe se realizează ele/? Sau nu trebuie cutezat /a se afirma/ că există senzații chiar și fără organe? Și care este pentru Pământ utilitatea de a simți? Căci ea nu este

---

un corp inferior astrelor, ar avea numai un Suflet împrumutat din exterior. Pe de altă parte, fiind în centrul Lumii, și sediul vieții plantelor și animalelor nu pare posibil să nu aibă un Suflet propriu, de același fel divin cu cel al astrelor.

în vederea cunoașterii. Într-adevăr, [cunoașterea] gândirea /pură/ este îndestulătoare pentru existențele la care nu sosește nici o utilitate din simțire.

Răspund că această ultimă teză nu ar trebui admisă: *Căci la /ființele/ sensibile există și o cunoaștere minunată* <οὐκ ἄμουσος>, *lipsită de utilitate* <παρὰ τὴν χρείαν>, *precum este cunoașterea Soarelui, a astrelor, a Cerului și Pământului.* Iar senzațiile care au ca obiect aceste corpuri sunt plăcute de la sine. Acest punct trebuie investigat mai departe.

Acum însă, din nou: trebuie cercetat dacă există senzații ale Pământului, privitoare la ce fel de obiecte sunt senzațiile <τίνων αἱ αἰσθήσεις>[155] și în ce fel sunt ele. Sau este necesar ca mai întâi să eliminăm dificultățile și în general să investigăm dacă faptul de a simți este cu putință în absența organelor de simț, dacă senzațiile au în vedere o utilitate, chiar dacă ar putea exista și altceva lipsit de utilitate /care să le justifice/.

23. Trebuie admis că faptul de a simți obiectele sensibile constituie o percepție a Sufletului sau a animalului, când Sufletul are conștiința calității care vine la corpuri și imită formele lor /în sine însuși/. Atunci, el percepe fie singur prin sine, fie cu un alt /organ/.

Dar cum /poate percepe Sufletul/ singur și prin sine? *Prin sine, /Sufletul/ le percepe pe cele din sine* și este *numai gândire.* Iar dacă percepe și alte lucruri, trebuie mai întâi să le fi posedat pe acestea, *fie asemănându-se /cu obiectul perceput/, fie unindu-se cu el.* Dar nu este cu putință să se asemene /cu el/, rămânând în sine. Cum s-ar putea asemăna un punct unei linii? De fapt, nici măcar linia inteligibilă nu s-ar putea potrivi cu linia senzorială, nici focul inteligibil, sau omul /inteligibil/ — cu focul și omul senzoriale. Și nici natura care îl creează pe om /nu ar putea ajunge/ la identitate cu omul născut, ci, chiar dacă ar fi cu putință să aibă intuiția celui senzorial, izolată fiind, va sfârși cu înțelegerea inteligibilului, dat fiind că senzorialul fuge de ea, ea neavând cu ce să-l apuce.

---

[155] Genitiv obiectiv și nu subiectiv.

Dar și vizibilul, atunci când Sufletul îl privește de la distanță, chiar dacă, pe cât se poate, ar veni la Suflet ca formă, la început fiind față de /Suflet/ indivizibilă, ea /forma/ se termină la substrat, atunci când /Sufletul/ vede culoarea și aspectul așa cum sunt în realitate. [156]

Nu trebuie, așadar, ca acestea — exteriorul /senzorial/ și Sufletul — să rămână izolate, căci el nu ar mai resimți nimic. Ci este necesar să existe un *al treilea termen* care va putea să resimtă — acesta este cel care va putea primi forma. Acesta trebuie să fie ceva afectat în comun și asemănător și să aibă o unică materie; pe de-o parte, /acest al treilea termen/ trebuie să resimtă, pe de alta, /Sufletul trebuie/ să cunoască; iar afectarea să fie astfel încât să păstreze ceva din obiectul care produce /senzația/; și totuși nu trebuie să fie identic /cu acesta/, ci fiind cumva la mijloc între /obiectul/ producător și Suflet, să fie afectat la mijloc între senzorial și inteligibil — fiind *un termen mediu conform unei proporții*, legând cumva extremii între ei — element care deopotrivă primește și oferă, apt să se asemene cu fiecare dintre cei doi /extremi/.[157]

Căci fiind /acel termen mediu/ un organ al unei cunoașteri, el nu trebuie să fie nici identic cu subiectul cunoscător, nici cu obiectul de cunoscut; el este apt să se asemene cu ambii — cu termenul aflat la exterior prin intermediul afectării, cu termenul din interior prin faptul că afectarea devine forma sa.

Prin urmare, dacă vorbim cum trebuie, este necesar ca senzațiile să se realizeze prin *intermediul organelor corporale. Iar aceasta este consecința faptului că Sufletul, aflat complet în afara corpului, nu poate percepe nimic senzorial.*

---

[156] Cu alte cuvinte: la limită Sufletul ar putea percepe forma pură, deoarece el însuși este formă; dar la un moment dat — spune Plotin — forma ar înceta și ar apărea substratul material pe care un Suflet pur, fără organe de simț, nu ar avea cum să-l perceapă.

[157] E greu de înțeles care ar putea fi statutul ontologic al acestui *intermediar* între Suflet și corp, care este organul de simț. Altminteri, explicația fiziologică este ingenioasă și în fond, nu este în contradicție cu ceea ce știm astăzi despre transmiterea senzațiilor. Din nou problema relației corp–Suflet.

Iar organul trebuie să fie ori întregul corp, ori o parte a lui, delimitată în vederea unei anumite activități, precum pentru miros sau văz. Și s-ar putea vedea și la instrumentele artificiale <τεχνητά>[158] că ele se află la mijloc, între cei care judecă și obiectele judecate și că ele îl informează pe cel care judecă despre proprietatea obiectului în cauză. Rigla, de pildă, asociind rectiliniaritatea din Suflet și cu cea din lemn, așezată fiind la mijloc /între ele/, dă artizanului capacitatea de a judeca obiectul executat.

Ține însă de un alt studiu să știm dacă trebuie să unim obiectul care urmează a fi judecat cu organul, fie că acesta se găsește la o anume distanță, departe de obiectul senzorial, precum dacă focul este departe de trup, fie că mediul transmițător nu este cu nimic afectat, precum dacă ar exista un spațiu vid între vedere și culoarea /obiectului/, vederea rămânând /totuși/ posibilă, dacă organul este prezent cu o anumită facultate.

Este însă limpede că senzația aparține Sufletului aflat în corp și că ea se realizează prin corp.

24. În acest moment trebuie cercetat dacă senzația ține numai de utilitate. Dacă, prin urmare, senzația nu ar putea exista pentru Sufletul izolat, dar senzațiile /vin/ împreună cu corpul, senzația s-ar produce prin corp. De la acesta sunt și senzațiile. Și /senzația/ este dată /Sufletului/ din pricina comuniunii cu corpul; și asta se întâmplă fie dintr-o necesitate care urmează /acestei comuniuni/ (Căci orice suferă corpul, afectul avansează mărindu-se /mereu/ până ce ajunge la Suflet.); fie /senzațiile/ sunt astfel alcătuite spre paza noastră, /avertizându-ne/ înainte ca ceea ce le produce să crească atât încât să /ne/ distrugă; fie înainte să ajungă aproape. Dacă lucrurile stau astfel, senzațiile sunt menite utilității.

Iar dacă sunt și pentru cunoaștere, /ele vin/ la un ins lipsit de cunoaștere, prostit din pricina unei nenorociri, ca să-și

[158] Nu trebuie uitat că în grecește *organon* înseamnă, în sens propriu, „unealtă“, „instrument“.

reamintească din cauza uitării — /ele nu se află/ la cineva lipsit de vreo nevoie, nici care nu a uitat.

Or, dacă așa stau lucrurile, nu ar trebui să cercetăm numai în legătură cu Pământul, *ci și cu toate astrele și mai cu seamă cu întregul Cer și Univers.* Căci, conform argumentului prezent, senzația apare la părți în raport cu părțile — la părți la care există afect. Dar ce fel de senzație ar putea apărea la întreg în raport cu sine — la întregul care este netulburat în toate privințele sale în raport cu sine?

Iar dacă trebuie să existe organul subiectului care simte, /trebuie/ să existe și altceva, pe lângă organ, anume obiectul pe care acesta îl simte. Dar Totul este un întreg și nu ar avea cum să existe pentru el un organ prin care să simtă, și nici un obiect pe care senzația sa să-l simtă. Ci trebuie să-i acordăm /întregului/ *faptul că se simte pe sine însuși* <συναίσθησις αὑτοῦ>, așa cum și noi ne simțim pe noi înșine. Dar nu trebuie să-i acordăm senzația care să aibă mereu alt obiect /decât sine/.

Atunci când și noi percepem ceva din corp în afara normalului, îl percepem ca pe ceva sosit din afară. Dar după cum, în cazul nostru, percepția nu are ca obiect numai ceva sosit din afară, ci și /pe aceea/ a unei părți /a noastre/ prin intermediul unei /alte/ părți, ce oprește ca și Universul să privească sferele planetelor prin intermediul sferei stelelor fixe, și să privească Pământul și cele de pe Pământ prin intermediul sferelor planetare? Și, dacă aceste /sfere/ nu sunt neafectate de restul afectelor, /ce împiedică/ Universul să aibă senzații în alt mod /decât noi/, iar privirea lui să nu aibă ca obiect numai sfera fixă potrivit cu ea însăși, ci /să fie/, precum un ochi care informează Sufletul Universului despre lucrurile pe care le-a văzut? Căci dacă /Universul/ este neafectat de alte afecte, de ce să nu privească el, precum un ochi, deoarece este luminos și însuflețit?

Dar /Universul/ nu are nevoie de ochi — spune /Platon/.[159] Or, dacă /lucrurile stau astfel/ deoarece nu a rămas în afara

[159] *Timaios,* 33c. Plotin discută critic teoriile unui platonism mai antropomorfizant, care considera că Universul, chiar dacă nu are ochi în sens propriu, poate vedea ceea ce se află în el, inclusiv pe oameni.

sa nimic de văzut, totuși înăuntrul său există măcar /ceva de văzut/, și nimic nu îl împiedică să se vadă pe sine. Iar dacă ar fi inutil să se vadă pe sine, să rămână stabilit că nu de dragul văzului în mod principal e făcut așa, ci că /aptitudinea de a vedea/ e o consecință necesară a unui corp astfel constituit. Căci de ce nu ar exista văzul la un corp transparent precum al Universului?

25. Însă nu este îndeajuns să existe organul pentru ca să vadă și în general să simtă, ci trebuie ca Sufletul să fie constituit în așa fel, încât /să posede/ o înclinație către obiectele senzației. Însă Sufletul universal se îndreaptă mereu spre inteligibile, și chiar dacă e cu putință /în principiu/ ca el să simtă, senzația nu ar putea exista pentru acela care se află lângă realitățile superioare. Chiar și nouă, atunci când ne găsim adânciți în domeniul inteligibil, ne scapă și vederi și sunete, și dacă ne aflăm /cu atenția/ cu totul într-o parte, ne scapă tot restul. De asemenea, a voi ca /Universul/ să se perceapă cu o parte a sa, precum dacă s-ar privi pe sine, este superflu /în cazul lui ca/ și în cazul nostru, și e fără rost, afară dacă nu ar fi pentru un anume scop. Și a vedea aspectul altuia ca frumos este propriu unui subiect care e afectat și e deficitar, /ceea ce nu-i cazul Universului/.

S-ar putea pune mirositul și gustatul pe seama circumstanțelor și a mișcărilor Sufletului; dar Soarele și restul astrelor nu pot vedea și auzi decât accidental.

Iar dacă din pricina ambelor /auzitul și văzutul/ există o întoarcere /a lor spre noi/, presupunerea nu e absurdă. Dar dacă s-ar întoarce /spre noi/, își vor și aminti. Or, /răspund/ că e absurd să nu-și amintească de lucrurile bune pe care le aduc. Cum vor face binefaceri, dacă nu-și vor aminti?

26. *Rugăciunile /noastre/ sunt cunoscute /de astre, de zei/ potrivit cu un fel de contact /între noi și ei/ și potrivit unei anumite alcătuiri proprii lucrurilor care se află în armonie*. Și

---

Pentru Plotin conexiunea universală a Sufletelor și a destinelor lor face această vedere nenecesară în sens propriu.

acțiunile /lor ajung la noi/ în același fel. Iar în artele magice totul conduce la un contact /armonic/. Efectele /se realizează/ prin puteri care își urmează *prin simpatie* <συμπαθῶς>.

Dar dacă lucrurile stau astfel, de ce nu am fi de acord că și Pământul simte ? Dar ce fel de senzații /va putea el avea/ ? De ce nu ar avea mai întâi pipăit, senzația unei părți prin intermediul altei părți transmițându-se la centrul conducător, iar prin întreg /el ar simți/ focul și restul /elementelor/ ? Iar dacă corpul /Pământului/ se mișcă cu greu, el nu este totuși imobil.

Numai că senzațiile sale nu vor avea ca obiect lucruri mici, ci mari. Dar de ce ? Răspund că este necesar, dacă există un Suflet în /Pământ/, ca mișcările cele mai mari să nu-i scape. Nimic nu împiedică de aceea să apară senzația, pentru ca afacerile omenești să se rânduiască bine, în măsura în care afacerile omenești se referă la /Pământ/.

Însă s-ar rândui bine /afacerile omenești/ *prin simpatie*. Și /este cu putință ca Pământul/ să asculte de rugăciuni și să se înduplece la rugăciuni, dar nu în felul în care o facem noi, oamenii. Și /Pământul/ poate fi afectat în raport cu sine și în alte privințe prin intermediul restului senzațiilor, precum în ceea ce privește mirosurile și gusturile, acela care se raportează la mirosurile umorilor și care au de-a face cu buna prevedere pentru animale, cu constituirea și păstrarea corporalității lor.

Și nu trebuie pretins /de la Pământ/ să aibă organe ca ale noastre. Ele nu se regăsesc de altfel nici la toate animalele. De pildă, nu toate animalele au urechi, și cele care nu au posedă totuși percepția zgmotelor.

Dar în legătură cu vederea, dacă /aceasta/ are nevoie de lumină, cum procedează /Pământul/ ? Nu trebuie pretins /de la Pământ/ să aibă ochi. Fiind acceptată partea vegetativă /a Sufletului Pământului/, dacă se acceptă că ea se află într-un suflu, fiind partea vegetativă în mod primordial în acest fel, de ce să nu credem că /acel suflu/ este transparent ? Mai mult, dacă există un suflu și el este transparent și iluminat de la cercul /Cerului/, el este în mod efectiv transparent. Astfel încât nu este deloc absurd, nici imposibil ca Sufletul din Pământ să vadă. Și trebuie conceput Sufletul /acesta/ ca aparținând nu

unui corp nevrednic, deoarece el este de fapt un zeu. În toate privințele, așadar, trebuie ca acest Suflet să fie bun.

27. /Trebuie cercetat, prin urmare,/ dacă /Pământul/ dă plantelor puterea generatoare: fie chiar pe cea generatoare însăși, fie dacă în Pământ se află puterea generatoare, și doar o umbră a acesteia este puterea care se găsește în plante; ea ar fi precum carnea însuflețită /a animalelor/, și ar fi adusă /în ele/, dacă plantele posedă în ele și puterea generatoare. Fiind /această putere/ în /Pământ, ea dă corpului plantei ceea ce este mai bun /în ea/, prin care ea se deosebește de /planta/ tăiată care nu mai este plantă, ci doar un lemn.

Dar ce anume dă Sufletul corpului însuși al Pământului? Nu trebuie crezut că este același lucru o bucată de pământ desprinsă din Pământ și cu aceea care rămâne în continuitate cu /Pământul/, după cum o arată pietrele, care cresc, atâta vreme cât sunt atașate de Pământ, dar se opresc în măsura în care sunt desprinse, odată ce sunt tăiate.[160] Trebuie considerat că fiecare parte posedă o urmă /a Sufletului/; iar întreaga putere vegetativă trebuie plasată în această /urmă/. Această putere nu ține ba de o parte /a Pământului/, ba de o alta, ci de întregul său.

Apoi vine natura părții senzoriale /a Sufletului/ care nu mai este împletită cu corpul, ci este purtată peste el. Apoi vin restul Sufletului și Intelectul. Pe ele le-au numit *Hestia* și *Demeter* oamenii care au utilizat o expresie divină și /au invocat/ o natură ce simbolizează oracular astfel de lucruri.

28. Acestea stau deci astfel. Să revenim însă și să cercetăm în legătură cu partea pasională, mânioasă <θυμός> /a Sufletului/: oare, așa cum așezăm originea dorințelor, durerile și plăcerile — mă refer la afecte, nu la senzații — într-un corp astfel constituit ca ceva plin de viață, tot așa și originea mâniei sau întregul ei îl vom considera ca aparținând unui corp astfel

---

[160] O veche teorie despre „creșterea“ mineralelor din mină, atâta vreme cât nu au fost desprinse din locul lor originar.

constituit? Sau îl vom atașa /numai/ unei părți a corpului, precum inima constituită în acest fel, sau a fierei, proprii unui corp care nu-i mort? Și, dacă altceva dă /mânia/, oare /mânia este/ urma Sufletului <τὸ ἴχνος τὸ ψυχικόν>[161], sau partea pasională este chiar acest ceva unic aflat aici /în organe/, care nu mai sosește de la un *ce* pasional[162] sau senzorial /din afara organelor/?

În cazul durerilor și al plăcerilor, vegetativul, aflându-se în întreg corpul, dă întregului corp urma /Sufletului/; iar durerea și plăcerea se află în întregul corp și originea dorinței de umplere se află, de asemenea, în întreg. Nu am vorbit despre plăcerea sexualității, dar să se admită că ea se află în organele care o săvârșesc.

Să admitem că locul din jurul ficatului este originea dorinței, fiindcă acolo partea vegetativă acționează cel mai mult — parte care furnizează *urma Sufletului* ficatului și corpului /întreg/. Acolo deci fiindcă acolo are originea acțiunea.

Însă vorbind despre mânie, ce este ea însăși și care este Sufletul /pasional/? Oare *urma* /Sufletului/ în inimă vine de la /Sufletul/ pasional, sau altceva, acționând asupra ambelor /fiere și inimă/, produce mișcarea, sau aici /în organ/ nu se află urma /mâniei/, ci mânia însăși?

Dar mai întâi: ce este mânia? Ne supărăm, e limpede cumva, nu numai în legătură cu ceea ce afectează corpul, ci și în legătură cu ce /ar face/ vreunul dintre apropiați, și în general în legătură cu ceva necuvenit comis de cineva. De aici rezultă că e nevoie /pentru a ne mânia/ și de senzație, și de înțelegere. De aceea, examinând aceasta, nu ar trebui considerat că mânia își are originea în partea vegetativă, ci ar trebui căutată o altă sursă a pasiunii. Însă, atunci când înclinația spre mânie urmează unei anume constituții corporale, când unii, cu sângele și fierea

[161] Plotin, încercând să separe destinul Sufletului de cel al corpului, vorbește continuu despre „urma Sufletului“ care ajunge în corp, ca un reflex, și nu despre Sufletul însuși, care rămâne neafectat în esența lui de experiențele corpului.

[162] PA: „un vegetativ“.

înfierbântate, sunt gata la mânie, în timp ce oamenii, ziși fără fiere sau reci, sunt calmi, când și animalele se mânie datorită amestecului umoral (temperamentului) și nu din cauza opiniei că li s-a făcut o nedreptate, ar trebui din nou să readucem /explicația/ mâniei la aspectul corporal și la ceea ce cuprinde constituția animalului.

Iar când aceeași oameni, bolnavi fiind, sunt mai mânioși decât când sunt sănătoși și sunt mai mânioși flămânzi decât sătui, se vede că mânia și originea ei sunt proprii unui corp anume constituit. /Și se vede/ că fierea și sângele, parcă însuflețite, produc asemenea mișcări, încât atunci când un asemenea corp este afectat, sângele sau fierea sunt imediat puse în mișcare. Iar când apare o senzație, Sufletul pune în comun imaginația cu constituția unui anume corp și se îndreaptă spre producerea durerii. De sus însă, Sufletul se folosește de gândire, atunci când apare o nedreptate, care nu are de-a face cu trupul. El are pregătită acea înflăcărare, de parcă e menit să lupte ca aliat cu cel care i s-a arătat opus.[163] Și, pe de-o parte, există /o mânie/ trezită în mod irațional și târâtă prin intermediul imaginației; pe de altă parte, /există o mânie/ pornită de la rațiune ce sfârșește în locul firesc /din corp/ pentru mânie. Iar ambele sunt /influențate/ dinspre partea vegetativă și generativă care pregătește corpul, ca pe ceva care poate percepe plăcerile și suferințele; însă îl determină să fie plin de fiere și de acid. Prin faptul că urma Sufletului există într-un astfel de corp, sunt puse în mișcare astfel de afecte de neplăcere și de mânie. Și, pentru că omului i s-a făcut mai înainte un rău, el caută cumva să facă un rău /celorlalți/ și cumva să-i facă asemănători propriei condiții.

Dovada *identității de substanță* <ὁμοούσιον> a /mâniei/ cu urma cealaltă a Sufletului — /dorința/ — este faptul că oamenii care năzuiesc mai puțin la plăceri trupești și care în general disprețuiesc corpul sunt mai puțin purtați spre mânie [și din cauza unei *impasibilități iraționale*].[164]

---

[163] Teoria lui Platon în *Republica:* mânia, pasionalitatea ca aliați ai rațiunii.

[164] Text corupt, suprimat de PA, dar care are totuși sens.

Iar că arborii nu posedă înflăcărare, deși posedă putere vegetativă, nu este de mirare: dat fiind că ei nu au parte nici de sânge, nici de fiere. Or, fiind prezente acestea fără senzație, ar apărea doar o fierbere umorală și ca un fel de furie; dar odată ce apare senzația, ia naștere și imboldul de a face rău cuiva, în apărare.

Dar dacă partea irațională a Sufletului ar fi divizată într-o parte apetentă și o parte înflăcărată, iar prima ar fi /identică cu/ partea vegetativă, și cealaltă ar fi o urmă venită din prima, legată de sânge, fiere sau de ambele, dihotomia <ἀντιδιαίρησις> nu ar putea fi corectă dat fiind că partea apetentă ar avea precedența, iar cea înflăcărată ar urma-o. De fapt, nimic nu oprește ca ambele să fie ulterioare, și ca diviziunea /facultăților Sufletului/ să se refere la /două/ derivate *ale aceleiași entități* /superioare ambelor/.[165] Într-adevăr, diviziunea /în dorință și mânie/ este a unor lucruri dorite, în măsura în care sunt dorite, și nu aparține naturii de unde ele au provenit. Acea natură în sine nu este dorință, ci probabil că duce la împlinire dorința legând de ea o activitate provenită din sine.

Și nu este absurd de spus că urma /Sufletului/, izbucnind înspre mânie, se află în locul inimii. *Nu Sufletul este acolo*, ci să spunem că acolo este originea sângelui care este dispus într-un anume fel.

29. Dacă corpul seamănă cu un lucru încălzit, și nu cu unul iluminat, cum se explică, în cazul în care Sufletul rațional ar ieși din el, că el nu mai păstrează nimic viu? Ba păstrează pe termen scurt, dar se ofilește repede, la fel /cum se răcesc repede/ corpurile încălzite care se îndepărtează de foc. Dovadă că părul crește pe cadavre, unghiile cresc, iar unele animale tăiate se mișcă multă vreme. Pesemne că încă există în ele /Suflet/.

---

[165] Nu mi-e clar care este această facultate a Sufletului care generează deopotrivă apetiturile și înflăcărarea pasională. Problema lui Plotin este cum se poate concilia structura platoniciană a Sufletului și ierarhia părților sale cu observațiile psiho-fiziologice.

Și dacă /Sufletul vegetativ/ se duce laolaltă cu celălalt /rațional/, încă nu este aceasta o dovadă că nu este diferit de el. Căci și Soarele când pleacă, nu numai lumina directă, ținând de el, pleacă, ci pleacă laolaltă și lumina derivată, văzută în afara sa, la corpurile puse alături, și care este diferită de lumina /directă a Soarelui/.

Dar oare pleacă laolaltă /Sufletul vegetativ cu cel rațional/, sau piere ? Această chestiune trebuie cercetată și în cazul luminii /luate ca exemplu/, și în acela al vieții din corp, despre care spunem că este proprie corpului. Este limpede că nimic din lumină nu rămâne la corpurile care au fost iluminate. Dar căutăm să știm dacă lumina se duce la cel care a produs-o, sau dacă nu mai există pur și simplu. În ce fel, prin urmare, nu mai există pur și simplu, atunci când era totuși înainte ? Dar ce era /lumina, viața/ în general ?

Nimeni nu caută să știe ce este așa-zisa culoare a corpurilor însele, de unde le vine lumina, culoare care nu mai există, atunci când ele se modifică, odată ce sunt pieritoare. Și nimeni nu caută să știe unde este culoarea focului care s-a stins, așa cum nu cercetează nici unde se află aspectul /focului/. Sau aspectul /focului/ este o dispunere /a focului/, precum strângerea sau destinderea mâinii, în timp ce culoarea nu e astfel, ci e precum dulceața.[166]

Într-adevăr, ce se opune, atunci când corpul dulce piere, ca dulceața să nu fi pierit, și când corpul bine mirositor piere, mireasma să nu fi pierit, ci să ajungă în alt corp și ca obiectele care au preluat-o să nu fie perceptibile, din pricină că ele nu sunt capabile să fixeze pe ele calitățile apărute pentru senzație ? La fel deci /este posibil/ să persiste lumina corpurilor nimicite, dar reflectarea <ἀντιτυπία>, ce e însumarea tuturor /proprietăților corpurilor/, să nu subziste. Afară dacă cineva nu ar pretinde *că vede /culorile/ prin convenție* <νόμῳ>, și că așa-zisele calități nu se află în substrat.[167]

---

[166] Culoarea sau dulceața sunt calități și, luate în sine, sunt indestructibile, chiar dacă substratul lor nu ar mai exista.

[167] Teoria lui Democrit, reînviată de adepții lui Epicur (precum Lucretius Carus), care susținea că, în realitate, nu există decât atomi

Dar dacă lucrurile stau astfel, facem să fie nepieritoare, și nu în devenire, calitățile aflate în alcătuirea corpurilor și vom socoti că nu rațiunile formatoare din semințe produc culorile, precum e cazul la păsările colorate variat, ci că ele — culorile — existând deja, /acele rațiuni/ le aduc laolaltă sau le produc, dar că se folosesc de /culorile/ care există în aerul plin /de ele/. Căci /am considera/ că ele există în aer nu în felul în care, atunci când apar, se înfățișează în lucruri. Această dificultate să rămână în acest punct.

Rămânând corpurile pe loc, dacă /lumina lor reflectată/ se adună la sursă și nu este tăiată de acolo, ce se opune ca lumina, când corpurile se mută din loc, să se miște cu ele — lumina reflectată — și orice este asociat cu reflexia ? Și asta chiar dacă nu este văzută când pleacă, după cum nu a fost vizibilă nici când a sosit /la corpuri/ ?

Însă, în ceea ce privește Sufletul, se va arăta în altă parte dacă capacitățile secundare le urmează pe cele primare și cele care se află în continuitate /le urmează/ întotdeauna pe cele anterioare lor, fie că toate rămân la ele însele, chiar și lipsite de capacitățile anterioare, fiind capabile să rămână la ele însele; fie în general, *nici o parte nu este, în cazul Sufletului tăiată de /rest/: ci toate sunt una și multe;* și /se va arăta și/ care este felul în care sunt astfel.[168]

Dar ce se întâmplă cu ceea ce e deja propriu corpului — anume cu *urma Sufletului* ? Dacă este Suflet, ea va urma rațiunii formatoare a Sufletului, dacă nu este tăiată de rest. Dacă este un fel de viață a corpului, avem același argument ca în cazul dificultății legate de reflexia luminii. Și trebuie cercetat dacă

și vid, și că ceea ce noi numim calități ale corpurilor există numai prin convenție (altfel spus, că o anumită configurație sau dispunere a atomilor este interpretată *de noi* drept o anume culoare sau miros).

[168] Dacă există o succesiune a capacităților, ori toate pot rămâne la ele însele, chiar și separate de antecedent, ori nici una nu se poate separa de rest, fiind parte-întreg. Într-adevăr, ultima variantă este cea împărtășită de Plotin, v. 6,IV.8,8, și LPIF§H,6,4.

este posibil să existe viață fără Suflet, afară doar dacă Sufletul nu acționează asupra altei entități prin alăturare <τῷ παρακεῖσθαι>.

30.[169]Acum, după ce am stabilit că pentru astre amintirile sunt superflue, le-am acordat /totuși/ senzații — auz în plus față de văz — și am afirmat că pot auzi rugăciunile pe care le înălțăm spre Soare și pe care alți oameni le înălță spre astre[170]; ei cred că prin ele se săvârșesc multe lucruri pentru ei și că sunt atât de ușor /de înduplecat/, încât îi ajută nu numai la înfăptuirea celor drepte, ci și a majorității faptelor rele. Ei bine, trebuie cercetate aceste chestiuni, cât și cele conexe.

Aceste probleme cuprind la sine cele mai mari și mai cunoscute dificultăți ridicate de cei care nu sunt încântați că zeii devin părtași și cauzatori ai lucrurilor inacceptabile, referitoare printre altele la amoruri și la asocieri necuvenite. În vederea acestor activități și cel mai mult în legătură cu ceea ce spuneam la început, există — /se crede/— memoria zeilor.

Este limpede că, dacă zeii fac lucrurile pe care /oamenii/ le-au cerut /de la ei/ și nu le fac pe loc, ci mai târziu, și de multe ori peste mult timp, ei posedă memoria lucrurilor pe care oamenii le cer de la ei. Dar argumentul anterior produs de noi aici nu le-a acordat această memorie. Or, această memorie ar fi și în vederea binefacerilor aduse oamenilor, precum acelea ale lui Demeter sau a Hestiei, care e Pământul, afară doar dacă

---

[169] O scholie din manuscrise în acest loc indică existența ediției lui Eustochios, anterioară și diferită de ediția lui Porfir. V. LPIF§D,2, vol. 1, p. 23.

[170] Cultul astrelor era mai ales oriental și poate că expresia lui Plotin vrea să sugereze aceasta. Exista un cult al Soarelui încă din vechime în insula Rhodos, dar cultul era neobișnuit la greci. În *Banchetul*, 220d, Alcibiade, pentru a ilustra bizareriile lui Socrate, arată că acesta, după ce a vegheat o noapte întreagă pe câmp, în timpul unei campanii militare, pentru a reflecta la o problemă, în zori s-a rugat Soarelui.

cineva nu ar susține că binefacerile respective pentru oameni se datorează numai Pământului.[171]

Trebuie să încercăm să explicăm, prin urmare, ambele puncte: cum vom acorda memorie astrelor — ceea ce constituie o problemă pentru noi, dar nu pentru opiniile avute de alții, care nu se simt opriți să le confere astrelor memorie. Pe de altă parte, /trebuie să explicăm/ faptele ce par să fie apărute *într-un mod straniu* <ἀλλοκότως> și a căror investigare constituie sarcina filozofiei.[172] Cum deci s-ar putea respinge dificultățile legate de zeii din Cer, și de fapt, legate de întregul Univers — căci acuzația respectivă se referă și la acesta — dacă sunt demni de crezare aceia care susțin că *Cerul în întregul său se lasă păcălit prin farmece de îndrăzneala și arta oamenilor*. Și vom cerceta și în legătură cu *daimonii* în ce fel se zice că aduc servicii în aceleași privințe — asta dacă nu cumva după rezolvarea problemelor precedente nu vor fi rezolvate și acestea.

31. Trebuie, prin urmare, considerate la modul general toate acțiunile și reacțiunile <πείσεις> care au loc în întregul Univers — atât acelea considerate naturale, cât și acelea care iau naștere prin intermediul artei. Și trebuie afirmat că dintre cele naturale unele iau naștere pornind de la Universul întreg și coboară către părți, altele pleacă de la părți și urcă înspre întreg, ori altele pleacă de la părți și se duc înspre alte părți. Alte acțiuni apar în urma artei: fie că aparțin artei, care, după cum a început, își încheie activitatea în obiecte artificiale; fie că arta se folosește de puteri naturale în vederea unor acțiuni sau reacțiuni ale actelor naturale.

Numesc „acțiunile întregului" pe acelea pe care mișcarea de revoluție a Cerului le produce pentru sine și pentru părțile

[171] Text corupt și cu sens neclar. Vrea Plotin să distingă zeitățile, tradițional asociate Pământului-Mamă, precum Demeter sau Hestia, de pământul ca simplu corp fizic?

[172] Este vorba, cum se vede imediat, despre magie și diferite forme de influențare a zeilor de către oameni, față de care Plotin este foarte sceptic.

lumii. Căci fiind în mișcare, /Cerul/ se orânduiește cumva pe sine și își orânduiește părțile sale, pe acelea care se află cuprinse în mișcarea de revoluție însăși, cât și pe acelea pe care le trimite pe Pământ.

Or, reacțiunile părților față de alte părți sunt cumva cunoscute pentru oricine — e vorba despre pozițiile și acțiunile Soarelui în raport cu celelalte /astre/, în raport cu lucrurile de pe Pământ, în raport cu lucrurile din celelalte elemente ale /Pământului/, ale celorlalte corpuri și ale corpurilor de pe Pământ — despre fiecare dintre toate acestea trebuie întreprinsă o cercetare.

Unele arte, cele care, de pildă, produc o casă și celelalte obiecte artificiale, se încheie cu acest tip de producție /de artificii/. Medicina, agricultura și altele asemenea ajută și servesc lucrurile naturale, pentru ca ele să se dezvolte natural. /Să spunem/ că retorica, muzica și întreaga educație a Sufletelor, modificându-i /pe oameni/ îi conduc fie spre bine, fie spre rău și trebuie căutat printre ele care sunt și care este puterea pe care o au. Și, dacă este cu putință, în toate acestea trebuie acționat în raport cu utilitatea pentru noi și /trebuie cercetat/, în măsura posibilului, din ce pricină trebuie să ne ocupăm cu ele.

E limpede în multe feluri că mișcarea de revoluție /a Cerului/ produce /efecte/, mai întâi orânduindu-se în chip diferențiat pe sine și pe cele din interiorul ei, și, fără îndoială, produce efectele pământești nu numai pentru corpuri, dar și pentru dispozițiile sufletești și le produce pe fiecare dintre părțile de pe Pământ și, în general, de jos. Dar dacă acestea din urmă /au efect/ asupra acelora de sus, /se va vedea/ mai departe.

Or, acum, lăsând deoparte fenomenele care se acordă cu toate sau cu majoritatea /celor spuse/, cele care s-au arătat în baza argumentelor noastre, să încercăm să vorbim despre modalitatea /acestui acord/, considerând acțiunile pornind de la principiul /lor/. Căci nu trebuie afirmat că produc efecte /asupra noastră/ numai caldul, recele și altele asemenea care sunt numite *primele calități ale elementelor*, nici amestecurile acestora; nici că Soarele /produce/ totul prin căldură, nici un

alt astru prin răceală. Căci ce fel de răceală ar putea exista în Cer și într-un corp de foc? Nici /nu trebuie spus/ că un alt corp /ceresc are efecte/ printr-un foc umed. Într-adevăr, în acest fel e cu neputință să se conceapă diferența dintre /acțiunile/ lor. Și e cu neputință să se reducă astfel majoritatea evenimentelor la ceva de acest fel.

Iar dacă li s-ar atribui /astrelor/ diferențe de caracter ținând de amestecurile umorale, deoarece o răceală sau o căldură ar predomina în aceste amestecuri, *cum s-ar putea reduce la acestea invidia, gelozia sau răutatea?*[173] Iar dacă /vei întâlni totuși aceste vicii la astre/, cum /vei putea pune asupra lor/ o soartă mai bună sau una mai rea /a oamenilor/, bogățiile și sărăcia, noblețea părinților sau descoperirea unor comori? Și s-ar putea face nenumărate afirmații invocându-se un mare număr de calități corporale provenite din elemente și care ar avea efect asupra corpurilor și a Sufletelor vietăților.

Și /acele efecte/ nu trebuie atribuite nici unei alegeri deliberate <προαιρέσει> din partea astrelor, nici hotărârii Universului, și nu trebuie atribuit raționamentelor astrelor fiecare eveniment petrecut dedesubtul lor. Căci ar fi absurd ca astrele să uneltească în săvârșirea celor omenești, astfel încât „unii oameni să devină hoți, alții — să prindă oameni ca sclavi, ori să devină spărgători și jefuitori ai celor sfinte“[174], alții să se nască emasculați și muieri în fapte și reacții, ori să comită fapte abominabile. Fiindcă urzirea unor asemenea fapte și săvârșirea lor nu doar /că sunt nedemne/ de zei, dar nici măcar de oamenii cu bun-simț, și probabil că nu sunt demne nici măcar de oameni oarecare — fiind fapte de pe urma cărora nu le-ar reveni oricum nici un fel de avantaj!

32. Dacă, prin urmare, nu vom atribui nici unor cauze corporale /proprii astrelor/, nici alegerilor lor deliberate influențele care sosesc din afară la noi și la restul vietăților și, în general, care sosesc pe Pământ din Cer, care ar mai putea fi cauza

[173] Cf. *3*,III.1,6, vol. 1, p. 213.

[174] *Republica*, 344b. (Citat aproximativ).

rămasă în mod rezonabil? Trebuie mai întâi acceptat că *acest Univers este un singur Viețuitor unitar care cuprinde toate animalele în interiorul său,*[175] *având un singur Suflet /distribuit/ în toate părțile sale, în măsura în care fiecare /lucru/ este o parte a sa.*

Or, fiecare parte se află în întregul senzorial, potrivit cu corporalitatea sa și în toate privințele; dar în măsura în care participă la Sufletul Universului, în aceeași măsură ea este o parte și din acest punct de vedere. Iar /lucrurile/ care participă numai la acest Suflet sunt părți în raport cu întregul; câte însă participă și la un alt Suflet, în acest ultim sens ele posedă *capacitatea de a nu fi părți /ale Universului/ în toate privințele.* Ele resimt cu nimic mai puțin acțiunea din partea celorlalte părți, în măsura în care posedă ceva din /întreg/, și reacționează în acord cu acele părți pe care le posedă.

Acest Uni-vers este un Tot aflat în comuniune de simțire <συμπαθές> *cu sine și este precum un animal unitar*, iar *departele este aproape*, la fel ca, în cazul individului, unghiile, coarnele și degetul și orice altceva dintre părțile care nu sunt în continuitate /cu alte părți/. Or, chiar fiind în interval un element median ce nu resimte nimic, totuși ceea ce este departe reacționează. Căci deși părțile asemănătoare nu sunt situate în continuitate, ele sunt percepute de părți diferite din interval și reacționează în acord prin asemănarea /dintre ele/. Este necesar să ajungă departe acțiunea sosită de la acel /organ/ care nu se află alături; când este vorba despre un animal care ajunge la unitate, nimic nu se află într-un loc atât de îndepărtat, încât să nu fie aproape de natura animalului unitar printr-o reacție comună în acord.

Dacă o parte posedă o analogie /cu o alta/ în privința acțiunii, ea nu are o reacție diferită /de aceea/, dar dacă cel care acționează este neasemenea, răspunsul este diferit și nu posedă o reacție adecvată. Nu trebuie să stârnească uimirea existența unei acțiuni dăunătoare a unei părți /a Universului/ asupra unei alte părți, *dat fiind că Universul este un animal unitar.* În fond,

[175] Parafrază după *Timaios*, 30d.

chiar și la noi, în decursul activităților noastre, o parte ar putea fi vătămată de o alta, de vreme ce fierea și mânia — pe cât se pare — oprimă și înțeapă alte organe. *Și de fapt, în întreg există ceva analog mâniei și fierei și fiecare parte /din Univers corespunde/ unei părți /a noastre/.* Or, și la plante, fiecare parte va reprezenta o piedică pentru altceva, astfel încât planta se poate veșteji.

Acest /Univers/ nu este numai un animal unitar, ci se înfățișează a fi și o multiplicitate. Or, în măsura în care el este o unitate, fiecare /parte/ este păstrată prin întreg; în măsura în care este și o multiplicitate, fiecare dintre părți, întâlnindu-se cu o alta, printr-o multiplă diferență o vatămă și, în vederea folosului propriu, o vatămă pe o alta diferită /de sine/. Își găsește hrana ca fiind deopotrivă înrudită și deosebită. Și fiecare /vietate/ se zorește pentru sine, în conformitate cu natura, ia din celălalt către sine cât îi este propriu, iar ceea ce îi este străin înlătură din grijă față de sine. Și fiecare ființă particulară își face treaba sa — iar ceea ce este capabil dintre lucrările sale să o bucure, îi este de folos, în timp ce lucrul care nu poate să îndure impulsul acțiunii sale este nimicit sau vătămat, precum este cazul cu /plantele/ care s-ar veșteji, dacă ar fi în preajmă un foc, sau cu animalele mai mici care sunt luate în fuga celor mai mari, sau sunt călcate în picioare /de acestea/.

Nașterea și nimicirea tuturor acestora reprezintă o modificare înspre o condiție superioară sau inferioară; ea desăvârșește fără piedici viața conformă Naturii a acelui Viețuitor /Universul/, *deoarece nu este cu putință ca fiecare individ să fie astfel ca și când ar fi singur*, și *nici, parte fiind, să se aibă și să se privească pe sine însuși ca finalitate.*[176] Ci indivizii /ar trebui/ să privească înspre Acela ale cărui părți sunt, atunci când, fiind diferite /părțile sale/, ele nu-și au toate ceea ce le revine etern, aflându-se într-o viață unică. Și nu este posibil

[176] Se sugerează aici că răul fizic și chiar moral se datorează pur și simplu caracterului limitat — de parte — al existențelor individuale — incluse într-o ordine universală. Tema va fi reluată de Augustin, de pildă în *De libero arbitrio,* III, 24-26.

ca ceva /individual/ să stea locului, identic în toate privințele, *dacă este adevărat că întregul, care posedă neclintirea, e neclintit în mișcare.*

33. Cum mișcarea de revoluție /a Cerului/ nu conține întâmplătorul, ci se produce rațional conform cu Viețuitorul /universal/, este necesar să existe și un acord al celui care acționează și al celui care reacționează și să existe o anumită ordine care aranjează părțile între ele și unele față de altele. În acest fel poate să existe, conform fiecărei poziții a mișcării de revoluție, mereu și mereu o altă dispunere a lucrurilor subordonate acestei mișcări, *ca și când ele ar produce o unică mișcare de dans prezentă în varietatea baletului.* Și în dansurile noastre, /există/ unele activități externe în raport cu dansul asociate fiecărei mișcări, cele care contribuie la dans modificându-l în chip diferit — este vorba despre flaute, cântece și celelalte auxiliare — ei bine, ce s-ar putea obiecta, atunci când toate sunt clare ?

Or, părțile /corpului/ celui care dansează nu ar putea, în mod necesar, avea aceeași dispoziție <ὡσαυτῶς ἔχειν>, conform alcătuirii fiecăreia — membrele corpului /dansatorului/ ba întâlnindu-se, ba îndoindu-se; când unul este apăsat, când un altul este destins, unul ostenește, altul primește o pauză oarecare în cadrul configurației diferențiate /a dansului/.

Iar alegerea deliberată a dansatorului are în vedere altceva /decât pe el însuși/ : într-un caz reacționează dând urmare dansului, se supune dansului, contribuie la întregul dans, încât cel care se pricepe la coregrafie ar putea să spună că, în temeiul acestei dispoziții, acest membru al corpului *se înalță*, celălalt *se îndoaie*, altul *stă la pământ* <ταπεινόν>, fără ca dansatorul să aleagă să facă altfel decât să păstreze acea poziție necesară a membrului respectiv care realizează dansul, în mișcarea de dans a întregului corp.[177]

---

[177] Plotin explică diferențele de destin prin analogia cu un balet. Termenii au, firește, deopotrivă un sens concret, dar și figurat. Ταπεινόν înseamnă, de pildă, și „umil“, „inferior“, sub raportul condiției sociale.

În același fel trebuie afirmat că acționează și /astrele/ de pe Cer: este vorba despre cele care acționează; despre altele /trebuie spus/ că produc semne. Și mai degrabă să spunem că întregul Univers acționează prin viața sa, în întregul ei, mișcând în sine părțile sale mari și care își schimbă mereu configurația. Și înfățișează pozițiile părților unele în raport cu celelalte și în raport cu întregul, urmând și celelalte consecințe, ca și când ar fi vorba despre un singur animal în mișcare, ba fiind într-un fel corespunzător cu pozițiile și dispunerile dintr-un moment, ba — corespunzător cu cele dintr-un alt moment. În acest fel nu /membrele/ dispuse într-un anume fel sunt cele care acționează /asupra noastră/, ci *acela* care le dispune astfel; și nici acela care le dispune *nu face altceva, făcând altceva*: căci el nu privește spre altceva /decât spre sine însuși/. [178]

El însuși este tot ceea ce se naște: acolo /în Cer/ sunt figurile /astrelor/, aici /pe Pământ/ sunt consecințele figurilor. Ele sunt reacțiuni necesare, asociate condiției de a fi un Viețuitor care se mișcă în acest fel, și, de asemenea, asociate celui constituit astfel prin natură care reacționează și acționează asupra lui însuși, în temeiul necesității.

34. Dacă noi dăm /numai/ o parte a noastră ca să suporte /influența astrelor/ — aceea care este a noastră din acel corp /al Universului/ — fără să considerăm că totul /din noi/ aparține acelui /Univers corporal/, *îndurăm influențe moderate din partea sa.*[179] Asemănător, servitorii inteligenți, în vreme ce slujesc parțial pe stăpâni, dacă rămân și proprii lor stăpâni, obțin din partea stăpânilor porunci mai moderate, *dat fiind că nu sunt sclavi și nici nu aparțin pe de-a întregul altuia.*

Iar în situația când viteza de schimbare a aspectelor planetare nu este identică, este necesar să se întâmple diferențierea

---

[178] Plotin vrea să spună că acțiunea Universului, luat ca întreg, nu este exterioară lui însuși.

[179] Prin faptul că omul are un Suflet superior, rațional, el poate să nu depindă decât limitat de influența materială a Universului. Cf. *3*,III.1,8-10, vol. 1, pp. 216–217.

existentă. Aspectele astrale ale Viețuitorului universal fiind purtate și diferențiate de rațiune și petrecându-se apoi evenimentele de la noi care se află în corespondență cu cele de acolo, este normal să cercetăm dacă trebuie susținut că evenimentele terestre în corespondență cu cele cerești le urmează pe acestea, sau dacă aspectele astrale posedă puterea asupra evenimentelor produse, și anume aspectele ca atare, sau ceva care ține de acestea. Căci aceeași dispunere a aceluiași astru deasupra mereu altui /loc/ sau altor /locuri/ nu produce aceeași semnificație /astrologică/ sau acțiune. Dat fiind că și în sine, fiecare aspect pare să aibă o natură diferențiată.

Sau este îndreptățit să spunem că o configurație <σχημάτισις> a unor anume /obiecte/ constă /chiar/ în acele obiecte cât și într-o anumită dispunere a lor, iar aceeași dispunere, dar a altor obiecte aflate într-un aspect este, în fapt, o configurație diferită. Dacă lucrurile stau așa, vom acorda /influența/ nu conformațiilor, ci *astrelor conformate* /de configurație/. Sau /o vom acorda/ ambelor ? Așadar, pentru aceleași astre care posedă o dispunere diferită apar alte /influențe asupra evenimentelor pământești/, și chiar pentru același astru singur care ocupă o poziție diferită apar alte /influențe/.

Dar oare /astrele/ influențează /evenimentele/, sau le semnalează ?[180] Sau ambele au loc, datorită faptului că aspectul astrelor presupune deopotrivă /conformația și conformatele/, iar influențele și semnalările au loc în majoritatea cazurilor,

---

[180] Pentru Plotin, cum se vede, cele două nu se disting, în ultimă instanță: astrele și lucrurile pământești sunt asociate toate ca părți ale Viețuitorului unic; ele se influențează unele pe altele și, în același timp, comunică intim unele cu altele, conform a ceea ce Lucien Sfez a denumit modelul comunicării „în", sau al comunicării organice. V. Lucien Sfez, *O critică a comunicării* (1988) București, 2002, pe care o opune „comunicării-mecanism" sau comunicării „cu". Acest ultim tip de comunicare dintre „cele de sus" și „cele de jos" este de fapt și cel criticat de Plotin care se referă deopotrivă la astrologi, dar și la platonizanții și gnosticii din vremea sa. V. și 52,II.3, *Despre puterea creatoare a astrelor*, v. și PE, p. 273.

dar în unele cazuri avem de-a face numai cu semnalarea evenimentelor? Acest argument acordă deci putere atât conformațiilor, cât și astrelor conformate. Dat fiind că fiecare mână a dansatorilor și celelalte membre au o anume putere /în producerea dansului/, dar au multă putere și conformațiile de ansamblu /ale dansatorilor/; în rândul al treilea există aspectele auxiliare, și există părțile acestora care participă la dans și părțile din care aceste părți sunt făcute, de exemplu, cele comprimate — tendoanele și vinele care sunt afectate laolaltă.

35. Dar în ce fel /se manifestă/ aceste influențe (puteri)? Trebuie afirmat din nou în mod mai limpede. Ce diferență aduce un trigon /al planetelor/ în raport cu /alt/ trigon? Cum se raportează această /planetă/ la cealaltă și în ce fel această /conformație astrală/ produce efecte și până la ce punct le produce? Noi însă nu am atribuit acțiunile lor nici corpurilor /astrelor/, nici preferințelor lor conștiente. Nu le-am acordat corpurilor, fiindcă actele apărute nu țin numai de corp; nu le-am acordat nici preferințelor, fiindcă ar fi absurd ca zeii să facă lucruri absurde în virtutea preferințelor lor.

Ne amintim că am stabilit că /Universul/ este un Viețuitor unitar și că, așa fiind, în mod necesar *el este într-o comuniune de simțire cu el însuși* <συμπαθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ>[181]; de asemenea /ne amintim/ că întreg parcursul vieții sale este în acord cu sine în baza unei rațiuni, *că întâmplarea nu are loc în fenomenul vieții, ci că există aici o singură armonie și o /singură/ ordine.* /Știm/ că și configurațiile astrale se supun rațiunii, că fiecare parte care dansează a Viețuitorului se conformează numerelor. În acest caz, este necesar să admitem că activitatea întregului constă în ambele: configurațiile apărute în el și părțile configurate ale sale, cât și ceea ce vine drept consecință. În acest fel trăiește întregul, iar influențele (puterile) /astrelor/ contri-

---

[181] Armstrong (PA, 4, p. 245, traduce ingenios: „to have an internal self communication of its experiences“. V. nota anterioară.

buie la el. Posedând aceste influențe, /astrele/ au fost generate de către cel care le-a creat în baza unor raporturi raționale.[182]

Iar configurațiile /astrale/ sunt precum raporturile numerice /muzicale/ sau intervalele /muzicii/ Viețuitorului, precum și ritmurile și dispunerile Viețuitorului conforme cu rațiunea, în timp ce alte /lucruri/ sunt membrele (melodiile) <μέλη>[183] conformate și separate de intervale.

Și /să spunem/ că celelalte puteri ale Viețuitorului sunt *manifestate fără o preferință voluntară,* acelea care sunt precum părțile Viețuitorului, dat fiind că preferința voluntară rămâne pentru ele exterioară și nu contribuie la natura acestui Viețuitor. Căci există o singură preferință voluntară a unui singur Viețuitor, pe câtă vreme celelalte puteri ale sale, îndreptate spre el însuși, rămân numeroase. Preferințele /particulare/ care se află în el se îndreaptă spre același scop spre care se îndreaptă și preferința unică a întregului Viețuitor. Dorința unei părți este pentru o altă parte dintre cele din el. Căci o parte vrea să ia ceva din celelalte, deoarece e lipsită de acel lucru. Și mânia /unei părți/ se manifestă față de o alta, atunci când s-ar necăji de ceva; creșterea /unei părți/ vine de la o alta, și devenirea /unei părți/ conduce spre /existența/ unei alte părți.

Dar întregul este cel care produce aceste /efecte/ în aceste /părți/; *însă el caută Binele sau, mai curând, îl contemplă.* Pe Acesta, așadar, îl caută preferința justă, aceea aflată deasupra afectelor și ea contribuie la același scop /Binele/ în felul arătat. Într-adevăr, multe dintre acțiunile /individuale ale slugilor/ care slujesc unui stăpân au în vedere hotărârile stăpânului date lor. Dar năzuința spre Bine /a slujitorilor/ se îndreaptă spre același scop cu acela al stăpânului.

Iar dacă Soarele și celelalte astre acționează într-un fel asupra lumii noastre, trebuie să considerăm că el, pe de-o parte, contemplă lumea de sus /inteligibilă/ — căci trebuie vorbit despre un singur /caz/ — dar că, pe de altă parte, există efecte

---

[182] Text corupt, urmez lecțiunea PA.

[183] Termenul grec înseamnă deopotrivă „membru“, dar și „membru al frazei muzicale“ — „melodie“.

terestre produse de el, precum căldura sosită celor de pe Pământ[184]; tot astfel, dacă există și ceva sosit după /căldură, acela se distribuie/ printr-o transmitere din Suflet, de vreme ce Sufletul vegetativ este multiplu. Și orice alt astru, în mod asemănător, difuzând o putere din el ca pe o lumină, *o dăruiește involuntar.* Și toate /astrele/, devenind o unitate configurată în acest fel, dăruiesc mereu o altă dispoziție /lucrurilor terestre/, astfel încât figurile /cerești/ dețin puteri. Într-adevăr, în raport cu faptul că /astrele formează o configurație/ de un fel sau de altul/ se manifestă împrejurarea că evenimentele terestre decurg/ ba așa, ba într-altfel.

Și /este necesar/ să se nască ceva anume prin intermediul /astrelor/ configurate: în raport cu unele apare un eveniment și, din nou, în raport cu altele — un altul.

Că în sine configurațiile astrale posedă anumite puteri, aceasta s-ar putea vedea și în urma argumentului următor: Din ce pricină unele dintre ele produc teamă celor care le văd, deși cei care se tem nu au pățit nimic înainte /din cauza lor/, în vreme ce altele, când sunt văzute, nu produc teamă ? Și /de ce/ unii oameni /se tem/ de unele /configurații/, iar alții — de altele ? Sau fiindcă unele configurații acționează asupra unui om de un fel anume, altele — asupra altuia, atunci, ele nu ar putea produce efecte asupra celui care nu e menit să fie supus /influenței/ lor.[185] Și ceva configurat într-un anume fel stârnește vederea, ceva altfel configurat nu-l stârnește pe același om.

Iar dacă s-ar spune că frumusețea /astrelor/ este ceea ce stârnește, din ce pricină pe unul /îl stârnește/ acest /astru/, pe altul — un alt /astru/, dacă diferența de configurație nu ar poseda puterea /de stârnire/ ? Și de ce spunem că culorile /astrelor/ au puterea de a influența și produc /efecte, în timp ce negăm influența configurațiilor ? De fapt, este cu totul absurd să existe o realitate, dar care să nu aibă însușirea de a acționa. Căci ea este într-un anume fel, astfel încât fie să acționeze, fie

---

[184] Efectul pe Pământ al Soarelui este rezultatul spontan, imediat și nedeliberat al faptului că astrul contemplă lumea inteligibilă.

[185] Text corupt.

să sufere o acțiune. Iar unor realități trebuie să le atribuim puterea de a acționa, altora — ambele puteri /de a acționa și de a suferi o acțiune/.

Dar chiar și în afara configurațiilor /astrale/ există în substraturile /corporale/ puteri. În substraturile din lumea noastră există multe puteri pe care nu le furnizează caldul sau recele, ci se nasc din diferite calități, fiind formate de rațiuni formatoare; ele se împărtășesc din puterea Naturii, de exemplu, precum sunt naturile pietrelor și energiile plantelor care produc numeroase efecte minunate.

36. Într-adevăr, întregul este deosebit de variat; în el se află toate rațiunile formatoare și nenumărate și variate puteri. După cum și în cazul omului se afirmă că ochiul are o anume putere și osul acesta — /o alta/, în vreme ce un alt os are o altă putere — osul mâinii și cel al degetului de la picior /au puteri diferite/. Și nu există nici o parte care să nu aibă /o anume putere/, dar ea nu o are pe aceeași /cu a altei părți/ — sunt lucruri pe care nu le cunoaștem, dacă cineva nu le-a cercetat — la fel, și încă mai abitir stau lucrurile în ceea ce privește Universul. Mai mult, /aceasta se întâmplă/ fiindcă părțile noastre sunt urmele părților întregului. În întreg /trebuie spus/ că varietatea puterilor este uimitoare și de nespus, și desigur, la fel este și aceea din astrele purtate pe Cer.

Și *nu trebuia ca /Universul/ să fi fost adus la ordine, precum o casă mare și felurită, neînsuflețită, altminteri confecționată din mai multe /materiale/, bine numărate pe sortimente, ca pietre și lemne, sau chiar și altele; ci el este pretutindeni treaz și viu, mereu altul în alt chip, neputând să existe nimic care nu-i aparțină.*[186]

---

[186] Una dintre cele mai clare profesiuni de credință a lui Plotin împotriva Universului conceput ca o construcție (sau ca un mecanism, cum ar fi considerat Descartes sau Leibniz în secolul al XVII-lea, v. LPA,2§D). Dar ideea că Universul este un fel de mașinărie sau mecanism exista deja în Antichitate, așa cum existau și modele mecanice ale sferelor cerești. Numeroși platonicieni puteau

Aici s-ar dezlega dificultatea de a înțelege cum poate exista ceva neînsuflețit într-un animal însuflețit. Într-adevăr, raționamentul arată că fiecare /parte/ trăiește într-alt mod în întreg, dar noi nu spunem că trăiește ceea ce nu se mișcă de la sine în mod sensibil. Or, fiecare lucru /de acest fel/ trăiește în ascuns /față de noi/, iar ceea ce trăiește în mod sensibil este constituit din părți ce trăiesc în mod non-sensibil, dar care furnizează unui astfel de Viețuitor puteri uimitoare pentru viața sa.[187] Căci un om care se mișcă în asemenea măsură /cum o face/ nu s-ar putea mișca, constituit fiind complet din puteri neînsuflețite, nici întregul nu ar putea trăi, dacă fiecare parte din el nu și-ar trăi propria viață, chiar dacă nu s-ar vădi o preferință voluntară /a sa/. Căci el /întregul/ produce fără să aibă nevoie de preferință voluntară, dat fiind că este născut anterior preferinței voluntare. De aceea, multe făpturi îi slujesc /întregului/ cu puterile lor.

36. *Nimic, prin urmare, nu poate fi scos afară din întreg.* Și în legătură cu focul, și cu toate /elementele/ asemănătoare despre care spunem că acționează, dacă cineva dintre cei care par a avea știință ar încerca să afle ce anume este acțiunea lor, s-ar afla în încurcătură, dacă nu ar atribui această putere faptului de a fi în întreg, și ar spune și celorlalți așa ceva — celor aflați în nevoie /de a ști/. Numai că noi nu considerăm potrivit a cerceta lucrurile obișnuite și nici nu ne îndoim /de ele/,

---

interpreta mitul din *Timaios* mai degrabă în cheie „mecanicist-arhitectonică" decât „organicistă". Chalcidius a tradus sintagma <τοῦ κόσμου ξύστασις> prin „machina mundi". *Apud* Amos Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică,* (1986), București, 1998, p. 297, nota 79–80.) Pe de altă parte, ideea că lumea e o construcție (un mecanism), elaborat, la fel ca o mașinărie umană, în vederea maximizării binelui, îl va obseda pe Leibniz care, în al său *Discours de Metaphysique* (Dizertație metafizică, București, 1996 pp. 50–53), transcrie aprobator un lung citat din *Phaidon;* acolo Socrate îi reproșa lui Anaxagoras că teoria sa despre Univers nu utilizează finalismul, deși îl promite.

în vreme ce în legătură cu puterile aflate în afara obișnuinței formulăm îndoieli în ceea ce privește felul cum sunt. Noi acordăm uimirea neobișnuitului și ne-am minuna chiar și de lucrurile comune, dacă cineva ar povesti despre puterile /lor/ oamenilor lipsiți de experiența lor.

Trebuie afirmat că fiecare lucru posedă o anumită putere irațională[188], plămădită și formată în întreg, și care se împărtășește cumva de la un Suflet care provine de la întregul însuflețit; lucrul respectiv este înconjurat de întreg și este o parte a ceva însuflețit — căci nu există nimic în întreg care să nu fie o parte /a sa/. Însă unele lucruri sunt mai puternice decât altele în acțiune, iar cele din Cer sunt mai puternice decât cele de pe Pământ, deoarece se folosesc de o natură mai activă; și trebuie să spunem că multe lucruri se produc potrivit cu aceste puteri /ale Cerului/, *nu însă prin voința celor de la care pare a proveni făptuirea* — căci aceasta se întâmplă și la cele care nu au voință și preferințe. Și nici acele puteri nu sunt întoarse /de la firea lor/ de faptul că dau puterea lor /altora/, chiar dacă de la acele puteri ar pleca o parte a Sufletului lor.

Căci se pot naște animale dintr-un alt animal, fără acțiunea preferinței voluntare, și fără ca acel animal /părinte/ să fie diminuat, și fără ca el să fie conștient /de ceea ce face/. Dacă ar avea preferință, ea ar fi inactivă, sau nu ea este ceea ce produce /generarea/. Iar dacă un animal nu are preferință voluntară, cu atât mai mult nu are conștiința /a ceea ce face/.[189]

---

[187] Cf. Leibniz, pentru *panzoism: Monadologia*, 67: „Fiecare porțiune de materie poate fi concepută ca o grădină plină de plante, ca un eleșteu plin de pești. Dar fiecare ramură a plantei, fiecare membru al unui animal, fiecare picătură a umorilor lui este, la rândul său, o asemenea grădină sau un asemenea eleșteu."

[188] O altă lectură: „analogă". Plotin se referă la existența unui Suflet non-rațional în orice lucru, chiar și în acelea care par neînsuflețite.

[189] Pentru Plotin generarea naturală și nedeliberată este cumva superioară artei și producerii deliberate în felul unui artizan. Așa produce Natura pe care o imită artă și așa produc și ipostazele superioare, Intelectul sau Sufletul universal.

38. Iar acele /efecte ale astrelor/ se nasc din /întreg/ fără ca nimic să-l clintească din restul vieții sale; altele /se nasc/ când altceva îl mișcă, de pildă prin intermediul rugăciunilor, fie simple, fie cântate cu artă — ele nu trebuie puse pe seama fiecăruia, *ci pe seama naturii lucrului acționat*[190]. Și câte dintre efecte sunt utile sau contribuie la alt folos, trebuie puse pe seama darului /astrelor/; este /un dar/ care trece de la o parte mai mare la una mai mică. Iar ceea ce se spune că, fiind nefavorabil, s-ar duce de la astre asupra nașterii animalelor /trebuie pus pe seama/ faptului că subiectul nu poate primi ceea ce este avantajos — fiindcă ceea ce se naște nu se naște pur și simplu, ci /se naște/ într-un anumit substrat și într-un anume fel; apoi ceea ce e și va fi afectat posedă o anumită natură afectabilă. — În plus, amestecurile produc multe efecte, fiecare /ingredient/ dăruind /compusului/ ceva de folos pentru viață.

Și /ceva rău/ ar putea sosi la cineva, când cele utile prin natură nu ar folosi; iar conjuncția întregurilor nu dă întotdeauna fiecăruia ceea ce el vrea. Și noi înșine adăugăm multe /rele/ darurilor date.

Și totuși, toate cele se împletesc într-un singur efect și posedă o minunată consonanță, fiecare lucru /provenind/ de la un altul, chiar și de la contrarii. *Căci toate aparțin unuia singur.* Iar dacă ceva dintre cele născute are vreo lipsă față de bine, nefiind format până la capăt, deoarece materia nu a fost înfrântă — de pildă, un om ducând lipsă de noblețe, dacă este lipsit de acea calitate, el cade în urâțenie. Astfel /se poate spune/ că unele efecte sunt produse de astre, altele trebuie reportate asupra naturii subiectului, altele adaugă ceva de la ele însele.

39. *Deoarece însă toate lucrurile sunt prinse laolaltă și toate contribuie la un singur /scop, spunem că/ toate semnifică.* Dar

[190] Nu atât voința celui care se roagă produce efectul, cât ritualul și relația obiectivă, naturală, a microcosmosului și macrocosmosului. E un principiu pe care *theurgia* (prin Iamblichos sau Proclos) îl va dezvolta.

„virtutea este fără stăpân"[191]. /Afirmăm/ așadar, că faptele virtuoase sunt întrețesute în conexiunea universală, dat fiind că cele de aici depind de Acolo, iar cele din acest întreg /vizibil depind/ de lucrurile mai divine /ca ele/, și această lume participă la inteligibile/.

Cele aflate în întreg nu se nasc conform unor *rațiuni seminale*, ci conform unor *rațiuni cuprinzătoare* <περιληπτικούς> aparținând unor realități anterioare /celor/ conforme cu rațiunile seminale.[192] Căci nu există în rațiunile seminale ceva dintre lucrurile care se nasc, în afara rațiunilor seminale însele, nici ceva dintre /elementele/ provenite din Materie care contribuie la întreg, nici ceva dintre cele care acționează reciproc provenite din lumea devenirii.

Rațiunea întregului pare mai degrabă a fi ordinea și legea unei cetăți care se constituie conform rațiunii; *deja ea este în cunoștință de ceea ce vor face cetățenii și din ce pricină;* ea legiferează totul înspre acest scop, țesând laolaltă cu legile toate reacțiile la ele, faptele, dar și demnitățile și pedepsele în raport cu faptele, astfel toate deplasându-se cumva de la sine înspre un acord.

Iar indicarea /evenimentelor viitoare/ nu se face în vederea următorului scop, pentru ca /astrele/ să indice în mod precumpănitor /ce va fi/, ci, petrecându-se lucrurile astfel, unele /evenimente/ anunță /viitorul/ pornind de la alte /evenimente/. Fiindcă /Universul/ este o unitate și ține de o unitate, fiecare lucru ar putea fi cunoscut pornind de la un altul; de la cauzat /se poate cunoaște/ cauza, succesorul — de la antecedent, compusul — de la unul /dintre componente/, fiindcă cele două componente stau laolaltă.

---

[191] *Republica*, 617e. Necesitatea și responsabilitatea pentru faptele bune se conjugă în armonia universală.

[192] Rațiunile seminale erau un concept stoic. Plotin spune că lucrurile sunt create nu numai conform structurii lor particulare, ci conform unui plan cuprinzător care conține efectiv ceea ce trebuie să fie și nu numai posibilitatea acestuia.

Iar dacă avem dreptate, s-ar putea dezlega dificultățile /noastre/ — cât și aceea privitoare la faptul că relele ar putea veni de la zei, *în sensul că nu există voință deliberată /a acestora/ care să producă /relele/* și că ele apar în temeiul unor cauze fizice — câte vin de Acolo —, ca aparținând unor părți raportate la alte părți; *ele sunt consecințele vieții Universului unitar.* /Ele se explică/ și prin faptul că multe realități adaugă celor care se nasc ceva de la sine, cât și prin faptul că se naște altceva în amestec, influențele date nefiind rele de la ele însele. De asemenea, *viața există nu de dragul individualului, ci de dragul întregului*[193], iar natura-subiect, preluând ceva, suferă altceva și nu poate să devină stăpână peste ceea ce i-a fost dat.

40. Dar cum lucrează farmecele? Răspund că prin *simpatie* și pentru că este natural să existe un acord al celor asemănătoare și o opunere a celor neasemănătoare, cât și prin varietatea puterilor numeroaselor realități care concură la Viețuitorul unitar.

Într-adevăr, chiar și fără ca cineva să urzească /un act magic/ la adresa altcuiva, multe lucruri sunt atrase și vrăjite. Iar autentica magie sunt „Iubirea și Vrajba" din Univers.[194] Primul magician și vraci este acesta /iubirea/, pe care oamenii, înțelegându-l bine, se folosesc în raporturile dintre ei de leacuri de iubire și de vrăji. Căci atunci când este firesc /ca oamenii/ să iubească și când lucrurile care trezesc iubirea se atrag reciproc, se naște arta atracției erotice prin magie; /magicienii/ adaugă prin contact naturi diferite care se strâng laolaltă unele cu altele și care posedă o iubire imanentă. Ei atașează un Suflet de un altul, ca și când ar face să se atingă plante situate la distanță. Ei se slujesc de configurații care posedă puteri. Se configurează pe ei înșiși și în acest fel, în tăcere, conduc la /oamenii respectivi/

---

193 V. nota 170.

194 Aluzie la cunoscuta teorie a lui Empedocle. Faptul că lucrurile asemănătoare prin natură se atrag sau se pot influența, chiar dacă ele sunt îndepărtate spațial, este o consecință a unității Sufletului universal care, în fond, este în afara spațiului.

puteri, *deoarece ei se află într-un /Univers/ unitar care se îndreaptă spre unitate.*

Într-adevăr, dacă cineva l-ar reprezenta pe magician ca aflându-se în afara întregului, acesta nu ar putea nici atrage, nici nu ar putea dirija prin incantații sau prin legături /magice/. În fapt, fiindcă presupunem că nu e capabil să conducă /lucrurile/ în altă parte /decât în Univers/, el are capacitatea de a dirija, știind în ce fel un anume lucru din Viețuitor este condus înspre un altul.

Și este firesc ca Sufletul să fie condus și de melodia descântecului, de un anume sunet, cât și de atitudinea celui care acționează — toate acestea atrag, precum lamentațiile în atitudine și în voce. Nici voința deliberată, nici rațiunea nu sunt vrăjite de muzică, ci Sufletul irațional, iar o astfel de vrajă nu este uimitoare.

Așadar, /oamenii/ iubesc fiind vrăjiți, chiar dacă ei nu cer aceasta de la cei care se folosesc de muzică.

Și trebuie considerat că /împlinirea/ restului rugăciunilor nu depinde de o preferință /divină/ care le ascultă. Căci nici cei fermecați de descântece nu sunt astfel /prin voința lor liberă/; nici când un șarpe ar vrăji un om, cel care e vrăjit nu are înțelegerea /faptului/, nici nu îl simte, ci știe, deja fiind afectat de vrajă, că a fost afectat, dar principiul conducător /al Sufletului/ însuși este neafectat. Ceea ce ai cerut prin rugăciune vine spre tine sau spre un altul de la acela /căruia i te-ai rugat/.

41. Dar Soarele sau un alt astru nu ascultă /rugăciunile oamenilor/. Or, ceea ce e cerut prin rugăciune sosește, deoarece *o parte a Universului este în acord cu o altă parte, ca și când s-ar afla pe o singură coardă întinsă.*[195] Căci, fiind coarda mișcată în josul ei, se pune în mișcare și în partea de sus. Și de multe ori, când se mișcă o coardă, o alta parcă simte potrivit cu acordul /dintre ele/ și prin faptul că sunt unite de o unică

[195] Metaforă muzicală, evident de inspirație pitagoriciană, care explicitează cum e posibil ca lucruri spațial îndepărtate să se afle în legătură.

armonie.[196] Iar dacă la o liră mișcarea /corzilor/ ajunge de la o altă liră, /se vede/ cât de mare este acordul lor. Așadar, *în întreg Universul există o singură armonie, chiar dacă ea este alcătuită din contrarii.* Ea este alcătuită și din toate cele asemănătoare și înrudite, cât și din cele contrare.

Iar lucrurile care îi vatămă pe oameni — de pildă, mânia stârnită cu fiere care se duce în ficat — ele sunt date nu ca să-i vatăme. De exemplu, dacă cineva ia foc de la alt foc și îl vatămă pe un alt om, fără să fi intenționat. Cel care a luat focul a produs /vătămarea/ prin faptul că a dat ceva transportând /focul/ dintr-un loc într-altul; și /focul sosit/a produs-o celui la care a fost transportat, dacă /acesta/ nu a fost în stare să-l primească.[197]

42. De aceea astrele nu vor avea nevoie nici de memorie — pentru a afirma acest punct am scris acestea — nici de percepția influențelor pe care le trimit /pe Pământ/. Ele nu posedă în acest sens nici o înclinare deliberată spre a /da satisfacție/ rugăciunilor — așa cum cred unii —, ci trebuie să le acordăm că de la ele ne sosesc /influențe/ cu sau fără rugăciune, în măsura în care și ele — astrele — sunt părți ale întregului unitar.

Și /trebuie acceptat/ că există multe puteri și în afara preferinței voluntare și că ele sunt /obținute/ atât fără urzire deliberată, cât și însoțite de artă, dat fiind că se manifestă în Viețuitorul unitar. Fiecare /parte/ se bucură de o alta și este vătămată prin faptul că este astfel menită. Și mereu câte ceva este silit să ofere cuiva o parte din puterea proprie în baza artelor medicilor și ale descântătorilor.

În același fel, întregul dă părților sale /influențe/ atât de la sine, cât și în situația când altcineva atrage /influența/ asupra unei părți a sa, situată printre părțile sale în temeiul aceleiași naturi, dat fiind că nimic nu e străin de acela care cere.

---

[196] E vorba despre rezonanța armonică. Plotin nu știa că este nevoie totuși de un mediu transmițător — de exemplu, aerul — pentru ca o coardă să intre în rezonanță cu o alta cu care nu are contact.

[197] Text foarte alterat. Am urmat corecția lui PB.

Iar dacă cel care cere /astrelor ceva/ este un om rău, nu trebuie să fim uimiți /chiar dacă rugăciunea este împlinită/. Căci cei răi scot și apă pentru ei din râu, iar /râul/, dând-o, nu știe ce dă, ci o dă numai. Și totuși /lucrurile/ sunt orânduite și distribuite în temeiul naturii întregului. Încât, dacă cineva a luat ceva din lucrurile menite tuturor, fără să fi fost cuvenit, pedeapsa îi sosește printr-o lege necesară.

Nu trebuie deci atribuită întregului afectabilitatea. Sau trebuie acceptat că principiul său conducător este întru totul impasibil, dar că, deoarece afectele apar în părțile sale, la acestea sosește afectibilitatea; neapărând nimic la el împotriva naturii, /întregul/ rămâne impasibil la eveniment, încât să fie întors spre sine.

De fapt, și la astre, în măsura în care ele sunt părți /ale întregului/, există afecte, și totuși ele sunt impasibile din cauză că și voințele lor sunt lipsite de afecte, dar și fiindcă corpurile lor și naturile lor sunt inalterabile; de asemenea și fiindcă, dacă ele dau ceva prin intermediul Sufletului, Sufletul lor nu se diminuează, iar corpurile lor rămân la fel. Și, dacă ceva se scurge din ele, se întâmplă fără ca ceea ce pleacă să poată fi sesizat, iar dacă /li/ se adaugă ceva, ceea ce se adaugă rămâne ascuns /de noi/.

43. Dar în ce fel omul bun este /supus/ magiei și leacurilor magice ? Printr-o parte a Sufletului său el este neafectat de magie, iar partea sa rațională nu ar putea fi afectată și nu și-ar putea schimba opinia /din aceste pricini/.

Dar potrivit cu cantitatea de irațional din întreg care există în el, el ar putea fi afectat, sau mai degrabă acel irațional ar fi afectat. Dar el nu va /avea/ iubiri din filtre magice, dacă într-adevăr a iubi /este aceasta/: când celălalt Suflet /cel rațional/ încuviințează pasiunii celuilalt /cel irațional/. După cum iraționalul din el este afectat de descântece, el, uzând de descântece contrare, va desface puterile acelea. Ar putea, desigur, de la astfel de descântece suferi moartea, boli și câte sunt legate

de corp. *Căci partea întregului poate să fie afectată de o altă parte sau de către întreg, dar omul însuși rămâne nevătămat.*[198]

Iar a nu fi afectat imediat, ci mai târziu nu e contrar naturii.

Nici măcar daimonii nu sunt neafectați, din pricina iraționalului /din ei/. Și nu este absurd a le acorda memorie și senzații, și ca ei să fie seduși în mod natural de farmece și ca cei dintre ei mai aproape de Aici să asculte de cei care îi invocă și /cu atât mai mult/ cu cât sunt mai legați de lumea de Aici. Căci orice lucru care se raportează la altul este fermecat de acela. Într-adevăr, lucrul la care un altul se raportează, îl farmecă și îl conduce pe acesta. *Numai ceea ce se raportează la sine nu poate fi fermecat.*

Iată de ce orice acțiune practică este supusă farmecelor, cât și orice viață a omului practic. Căci el se deplasează înspre lucrurile care îl vrăjesc. De unde și vorba: „poporul nobilului Erechtheus are figura încântătoare"[199]. Căci ce anume învață omul când are de-a face cu altceva? În fapt, el este atras nu de artele magice, ci de cele ale naturii, când Sufletul se pretează la înșelăciune și atașează ceva de altceva, nu în mod local, ci prin filtrele magice pe care le-a dat /altuia/.

44. De nesedus prin farmece rămâne numai contemplația, deoarece nimeni nu este fermecat în raport cu sine însuși. Căci acel om /aflat în contemplație/ *este unul singur și el însuși formează obiectul contemplat.*[200] Rațiunea nu este supusă înșelăciunii, ci face ceea ce trebuie și își face viața și treaba sa. Aici

[198] Capacitatea omului bun, având exercițiul filozofiei, de a se sustrage, fie și parțial, influenței universului material și de a aparține lumii inteligibile. Poate că Plotin își expune propria sa „rezistență" la încercările unor magicieni de a-l influența. V. VP, 10, unde Porfir povestește cum Olympios, un discipol al lui Ammonios Saccas, invidios pe Plotin, a încercat să-i facă rău filozofului prin mijloace magice, ale căror efecte s-au întors însă asupra practicantului.

[199] *Alcibiade I*, 132a, după *Iliada*, II, 547.

[200] Prin contemplație, subiectul și obiectul ajung să coincidă.

nu ceea ce ține de sine și rațiunea posedă impulsul /pasional/, ci începutul irațonalului și /tot aici/ sunt și premisele afectului. Căci grija pentru copii, preocuparea pentru căsătorie posedă o evidentă forță de atracție; și /la fel/ câte lucruri îi momesc pe oameni fiind plăcute pentru dorințe. Din pricina înflăcărării, unele dintre acțiuni se pun în mișcare în mod irațional, și la fel și cele care se datorează dorințelor. Iar problemele politice, năzuința spre demnități stăpânesc iubirea de putere din noi care e provocată.

Faptele care apar cu scopul de a feri de suferință au drept principiu frica, cele care apar cu scopul de a avea mai mult, au drept principiu pofta. Faptele în vederea lucrurilor de folos, căutând să umple lipsa naturală, dețin în mod evident constrângerea naturii proprie vieții.

Oare s-ar putea spune că făptuirea celor frumoase nu este supusă farmecelor, sau /altminteri/ trebuie spus că este supusă farmecelor chiar și contemplarea lucrurilor frumoase? Dacă /omul/ ar face fapte frumoase luându-le drept necesare, considerând frumosul autentic ca fiind altceva, el nu a fost fermecat /în acest caz/. El cunoaște necesitatea și nu privește înspre lucrurile de Aici, și nici viața /sa/ nu este îndreptată spre altele /decât sine însuși/. Ci /acționează/ constrâns de natura omenească și prin înclinația de a trăi a altora, ori a sa proprie. Căci pare rezonabil să nu te sinucizi datorită înclinației /înspre a trăi/.[201] Fiindcă în acest fel ai fost fermecat.

Dar dacă, îndrăgind frumosul din faptele practice, alegi faptele acestea, fiind înșelat de urmele Frumosului, ai fost vrăjit deoarece cauți frumosul aflat în cele de jos. În general, preocuparea pentru ceea ce seamănă cu adevărul și orice pornire spre /verosimil/ sunt proprii unui om înșelat dintre aceia care tind spre /adevăr și frumos/. Vraja Naturii produce acest efect. Căci faptul că cel atras de *imaginea* adevărului urmărește nonbinele ca pe un bine datorită unor impulsuri iraționale — acest

---

[201] Cf. *16*,I.9,1, vol. 1.

fapt este propriu unui om condus fără s-o știe acolo unde nu vrea /sa ajungă/. Și cum ai putea numi așa ceva altfel decât vrajă ?[202] Singurul om care nu poate fi fermecat este cel care, deși este atras de celelalte părți/inferioare/ ale sale, nu declară că este un bine nimic din ceea ce ele pretind a fi un bine, ci /consideră astfel/ numai ceea ce el cunoaște /ca fiind bine/, fără să se fi amăgit, fără să-l urmărească, ci posedându-l. El nu ar mai putea fi atras nicăieri!

45. Din toate cele de mai sus un lucru rezultă limpede: că, după cum fiecare lucru din întreg își are natura și condiția, în același chip el contribuie la întreg, suportă și acționează, așa cum în cazul animalului individual, fiecare dintre părți, în raport cu natura și alcătuirea lor, contribuie la întreg, îl servesc și sunt vrednice de rangul și utilizarea /pe care le au/. /Partea/ dă de la sine /celorlalte părți/ și primește de la celelalte acele influențe pe care natura sa este capabilă să le primească, *de parcă ar exista o conștiință a fiecăreia în raport cu fiecare.* Iar dacă fiecare dintre părțile /animalului individual/ ar fi la rândul ei un animal, ea ar avea și funcțiile unui animal /întreg/ care sunt diferite de cele ale părții.

Și se vede clar și lucrul următor: în ce fel se comportă *ceea ce ține de noi* <τὸ καθ᾽ἡμᾶς>. Noi acționăm în întreg, nu numai în raport cu impactul pe care un corp îl suportă față de alt corp; în plus introducem și *cealaltă natură* a noastră /Sufletul/, fiind legați prin /proprietățile/ pe care le avem cu lucrurile înrudite exterioare nouă; și ajungând — sau mai curând fiind, prin Sufletele și constituțiile noastre, în contact cu ceea ce vine în

[202] Se observă extinderea pe care o dă Plotin „vrăjitoriei“ sau „magiei“: la modul general, ea devine seducția pe care o îndură cel care nu-și aparține și care este tras fie de impulsuri iraționale, fie de aparența binelui, frumosului și adevărului. Dispare concepția că magia presupune un act contra naturii.

continuarea /lumii noastre/ — în lumea daimonilor și dincolo de aceștia, *nu e cu putință să ne ascundem felul de a fi.*

Noi nu dăm cu toții aceleași lucruri și nici nu primim ceva identic. Iar ceea ce nu avem, cum l-am putea încredința altuia, ca pe un bine? Și nici nu vom aduce vreun bine celui care nu poate primi binele. Iar când cineva își unește răutatea /cu Sufletul său/, se cunoaște bine cine este și, în conformitate cu natura sa, este împins spre locul care îl posedă; de aici, este alungat într-un alt loc asemănător /firii sale/ în temeiul impulsurilor propriei naturi.

Omul bun ia ceva, dă altceva și își schimbă locul /după moarte/ într-alt fel, *de parcă /totul/ ar sosi de la niște sfori trase de impulsurile naturale.*[203]

În acest fel, acest întreg este uimitor prin puterea și ordinea sa, *toate lucrurile săvârșindu-se pe o cale tăcută conform justiției, de care nimeni nu poate scăpa.* Omul rău nu înțelege nimic din asta și este dus fără s-o știe în locul din întreg unde se cuvine să fie purtat. Omul bun însă o știe și pleacă /de Aici/ acolo unde se cuvine: el știe înainte de a pleca unde este necesar să locuiască și are bună speranță că va trăi /Acolo/ laolaltă cu zeii.

Într-un animal mic, transformările părților sunt mici și nu este cu putință ca părțile sale să fie animale /la rândul lor/, afară doar puțin timp, în unele cazuri. Dar în /Viețuitorul universal/ în care sunt distanțe atât de mari, în care fiecare dintre părțile sale are spațiu liber <χάλασις> și există în el numeroase animale, trebuie ca și mișcările și transformările să fie mai mari.

[203] Cf. *Legi*, I, 644e: „Pe aceste afecte din noi un fel de coardă sau sfori le trag și le mișcă, fiind ele contrare unele altora în cazul unor fapte contrare și aici se separă virtutea de viciu." Plotin extrage de aici ideea că între cauzalitatea naturală și legea morală există în final un acord desăvârșit. Evident, acest acord era plauzibil atâta vreme cât se accepta metempsihoza — ipoteză devenită inacceptabilă odată cu creștinismul.

Vedem că și Soarele, și Luna, și restul astrelor își schimbă locul și poziția în ordine. Nu este absurd nici ca Sufletele să-și schimbe locul /de viață/, fără să-și păstreze veșnic același caracter, fiind rânduite în mod corespunzător cu ceea ce au îndurat și au făptuit — unele având parte de /poziția/ capului, altele — de aceea a picioarelor în raport cu întregul armonic. Căci și acesta posedă /părți/ mai bune și mai rele.

Sufletul care nu alege ceea ce e mai bine Aici, dar nici nu are parte de mai rău, pleacă într-un alt loc, pur, pe care și l-a ales. Iar pedepsele sunt precum /leacurile date/ organelor bolnave — pentru unele sunt leacuri astringente, pentru altele — amputări și modificări, pentru ca întregul să se vindece, atunci când fiecare parte este dispusă acolo unde se cuvine. Iar sănătatea întregului înseamnă că o parte este schimbată, o alta — înlăturată de Aici, deoarece este bolnavă Aici, și e pusă într-un loc unde nu va fi bolnavă.

(*29*,IV.5)

DESPRE SUFLET (III) SAU DESPRE VEDERE

1. De vreme ce am amânat să cercetăm dacă vederea este cu putință, atunci când nu există nici un mediu, precum aerul sau altceva, numit corp transparent[204], acum trebuie să cercetăm /acest subiect/.

S-a afirmat că actul vederii și în general senzația se realizează prin intermediul unui corp. Căci în absența corpului Sufletul stă cu totul în inteligibil. Și de vreme ce senzația este o percepere numai a lucrurilor senzoriale și nu a celor inteligibile, trebuie cumva ca Sufletul, intrând în atingere cu lucrurile senzoriale, să producă o comuniune de cunoaștere sau de afectare cu ele prin intermediul unor realități asemănătoare /cu

[204] *28*,IV.4, 28.

acestea din urmă/. Iată de ce cunoașterea se face prin intermediul unor organe corporale. Căci senzațiile se transmit prin intermediul acestora, cumva concrescute sau în continuitate ajungând ca la o unitate cu aceste /organe senzoriale/. Astfel că există o anume *comuniune de afect* <ὁμοπάθεια> față de ele /a percepțiilor sensibile/.

Dacă, prin urmare, trebuie să existe un contact cu obiectele de cunoscut, de ce s-ar mai cerceta în legătură cu lucrurile percepute prin simțul tactil?

Dar trebuie să cercetăm în legătură cu vederea — chiar dacă vom studia cazul auzului mai târziu — în legătură deci cu faptul de a vedea /trebuie să ne întrebăm/ dacă trebuie să existe vreun corp între vedere și culoare.[205]

Sau cumva corpul intermediar ar putea forța în mod accidental /vederea/, dar nu contribuie deloc ca cei care văd să vadă. Dar dacă corpurile /intermediare/ ar fi dense, precum cele pământoase, ele ar împiedica vederea, și cu cât intermediarele sunt mai rarefiate, cu atât vedem /mai bine/. În acest caz, s-ar putea considera că intermediarele sunt auxiliare ale văzului; sau, dacă nu sunt auxiliare, nu sunt obstacole? De fapt, ele sunt obstacole! Dar dacă intermediarul primește mai înainte afectarea și cumva este impresionat /de ea/? Dovadă: dacă în fața noastră cineva se uită la o culoare, /este necesar/ ca acela să o

---

205 Cu alte cuvinte: este orice simț reductibil la un fel de tactilitate, sau văzul are o natură diferită? Plotin alege din diferitele teorii asupra vederii (Platon, Straton, academicienii și atomiștii, *apud* PB, IV, p. 156, nota 1.) și asupra luminii pe aceea care se potrivea sistemului său: văzul se face fără intermediar, printr-un fel de simpatie a ochiului luminos cu lumina din afară. (Cf. *1*,I.6, 9, vol. 1, p. 143 și nota 47. În general, putem vedea fiindcă suntem părți ale Viețuitorului unic — părți aflate în consonanță unele cu altele. Lumina este manifestarea vizibilă a vieții și a Sufletului și, ca atare, este incorporală.

și vadă. Dacă nu ar exista o afectare în corpul intermediar, nu ar fi cu putință ca /imaginea/ să ajungă la noi.[206]

Pe de altă parte: nu este necesar ca intermediarul să fie afectat, dacă este afectat cel menit să fie afectat; sau dacă /intemediarul/ ar fi afectat, ar fi afectat de altceva. Astfel nici trestia situată între *peștele-torpilă* și mână nu este afectată precum este mâna. Dar și acolo, dacă nu ar exista la mijloc trestia și firul de păr, nici mâna nu ar fi afectată. Acesta e un fapt care ar putea fi pus la îndoială: căci chiar dacă torpila se află în plasă, se spune că pescarul resimte amorțirea.

Există șansa ca dezbaterea să ducă la așa-numitele *simpatii:* dacă un lucru este afectat natural de un altul prin *simpatie*, deoarece posedă o anumită asemănare cu acela, intermediarul, lipsit de asemănare, nu ar putea fi afectat, sau nu ar putea fi afectat de același afect. *Iar dacă așa stau lucrurile, chiar dacă nu ar exista un intermediar, cu atât mai mult ar fi afectat lucrul menit să fie afectat, chiar dacă intermediarul ar fi astfel încât să fie afectat cumva.*

2. Dacă, prin urmare, *văzul este astfel încât lumina vederii să se întâlnească cu intermediarul ce ajunge până la obiectul sensibil,* este necesar ca această lumină să fie un intermediar și ipoteza de față aceasta caută — intermediarul.

Iar dacă subiectul colorat produce o modificare <τροπή>, ce anume oprește ca modificarea să se deplaseze direct la ochi, chiar dacă nu există corp intermediar? De fapt, chiar și așa, în mod necesar, /lumina/ ochilor, așezată în față, se modifică cumva, când există /un intermediar/. Iar gânditorii care „revarsă“ în afară razele vizuale, nu ar pune drept consecință existența unui corp intermediar, dacă nu s-ar teme că raza vizuală

[206] Pasaj neclar, poate interpolat cum a crezut Vitringa. Probabil Plotin susține că un corp intermediar afectat de lumină, nu o transmite neapărat mai departe, așa cum face cu sunetul.

ar putea cădea. Dar ea este o rază de lumină, iar lumina se deplasează în linie dreaptă![207]

Însă cei care iau drept cauză /a propagării luminii/ impactul <ἔνστασις>/unui intermediar/ ar avea nevoie pe deplin de un intermediar. Dimpotrivă, adepții imaginilor /transportate/,[208] care susțin că ele se propagă prin vid, caută /să demonstreze existența/ unui spațiu /vid/, pentru ca propagarea să nu fie împiedicată. Astfel încât, dacă inexistența unui intermediar nu va mai împiedica /propagarea luminii/, ei nu vor avea îndoieli privitoare la /netemeinicia/ ipotezei /intemediarului/.

Cei care susțin că actul vederii se explică prin simpatie, vor afirma că se vede mai rău, atunci când ar exista un intermediar, în măsura în care el împiedică, îngreunează și întunecă simpatia. Mai degrabă spusa lor aduce consecința că /simpatia/ este cu totul întunecată, cât și înrudirea în măsura în care /intermediarul/ este afectat /de propagarea luminii/. Căci dacă un corp continuu, având extensie în adâncime, s-ar aprinde prin contactul cu focul, partea aflată la extremitatea adâncimii sale ar fi afectată mai puțin din cauza contactului părții din față.

Însă dacă părțile unui animal unitar s-ar afla în simpatie reciprocă, oare ar fi mai puțin afectate, dacă există un intermediar între ele? Răspund că ar fi afectate mai puțin, dar că afectarea ar fi într-o bună proporție, pe cât a dorit natura, dat fiind că intermediarul oprește excesul. Afară doar dacă lucrul transmis ar fi de așa natură încât intermediarul să nu fie afectat deloc.

Dar dacă există simpatie prin faptul că există un Viețuitor unitar și dacă noi suntem afectați pentru că suntem în Viețuitorul unitar și îi aparținem, cum de nu este necesară continuitatea, atunci când avem senzația a ceva îndepărtat? Răspund: continuitatea și intermediarul există pentru că Viețuitorul trebuie să fie continuu, iar afectul aparține în mod accidental

---

[207] Prin urmare, nu ar avea nevoie de intermediar, pentru a-și menține cursul, deoarece se deplasează prin natură în linie dreaptă.

[208] Atomiștii, precum Democrit, Epicur sau Lucrețiu.

/intermediarului/ continuu, altminteri vom afirma că totul este afectat de tot.[209] Dar dacă un lucru este afectat de un altul, iar altul — care nu este același — de un al treilea, nu ai avea nevoie în general de un intermediar.

Iar dacă în cazul vederii, s-ar cere /un intermediar/, pentru ce trebuie procedat astfel ? Nici ceea ce străbate aerul nu pare să afecteze în general aerul, ci doar să-l dividă. De exemplu, dacă o piatră ar cădea de sus, ce altceva face aerul decât că nu susține /piatra/ ? Într-adevăr, nu e verosimil că piatra cade, deoarece aerul o înlocuiește <τῇ ἀντιπαραστάσει>, când mișcarea e naturală. În felul acesta, și focul ar urca pentru că ar înlocui /un alt element/ — ceea ce nu e posibil. Căci focul anticipează prin mișcarea sa rapidă înlocuirea sa cu aer.

Iar dacă cineva afirmă că înlocuirea este grăbită de viteza /focului/, dar că s-ar produce în mod accidental, /focul/ nu s-ar deplasa în sus. Dat fiind că și impulsul /de creștere/ al copacilor se manifestă, fără ca /altceva/ să împingă. Iar noi, când ne mișcăm, tăiem aerul și nu suntem împinși de înlocuirea /aerului/. Acesta numai umple /spațiul/, venind pe urma locului golit de noi.

Or, dacă /aerul/ este despărțit de corpuri de acest fel fără să fie deloc afectat, ce oprește să se admită că, și fără diviziune, el poate să treacă prin imaginile date spre vedere ? Iar dacă nu trece, dat fiind că imaginile sunt, cum ar veni, în flux, ce necesitate există ca afectarea să ajungă la noi prin faptul că /aerul/ este afectat mai înainte ? Căci, dacă primim senzația prin faptul că aerul este afectat primul, nu am putea cunoaște obiectul văzut privind la acela, ci am avea senzația /vizuală/ prin contactul cu /aerul/ situat lângă noi, cum se întâmplă în cazul sen-

[209] Viețuitorul unitar este continuu, ceea ce nu înseamnă că orice intermediar este afectat de orice, deoarece aceasta ar presupune că orice e afectat de orice, pentru că orice poate servi drept intermediar pentru altceva.

zației de căldură. În cazul acesta /nu simțim/ focul aflat la distanță, ci încălzindu-se aerul aflat în proximitatea noastră, el pare că e sursa căldurii. /Transmiterea căldurii/ se face însă prin contact, în vreme ce în cazul /trasmiterii/ imaginilor — nu prin contact.

De unde rezultă că obiectul sensibil nu produce vederea fiind alăturat ochiului, ci intermediarul trebuie să fie iluminat, deoarece aerul este întunecat.[210] Dacă nu ar fi întunecat, probabil că nu ar avea nevoie de lumină. Într-adevăr, intermediarul întunecat, fiind un obstacol pentru vedere, trebuie să fie învins de către lumină. Probabil că și /obiectul/ adus în dreptul ochiului nu este văzut, pentru că poartă umbra aerului și pe a sa.

3. Cea mai puternică dovadă a faptului că vedem imaginea obiectului sensibil fără ca aerul să fie afectat ca printr-o transmitere /din aproape în aproape/ este că vedem focul din timpul nopții și astrele și formele lor. Căci nu se va afirma că imaginile se unesc /cu ochiul/ prin transmitere din aproape în aproape când trec prin întuneric. Altminteri, nu ar exista întuneric, când focul și-ar emite imaginea sa! Chiar atunci când este foarte întuneric și chiar stelele sunt ascunse și lumina lor nu strălucește, focul tot se vede din turnurile de pază și din farurile care semnalizează pentru nave.

Iar dacă s-ar spune, împotriva senzației, că și în aceste cazuri, focul străbate aerul, ar trebui ca vederea luminii slabe din aer să producă percepția, și nu /lumina/ focului aceluia, așa cum este evident. *Și dacă, existând un intermediar întunecat, se văd obiectele de dincolo /de el/, cu atât mai mult /se vor vedea ele/ dacă nu există /nici un intermediar/.*

---

[210] Aristotel, *Despre Suflet*, b, 7, 419a. V. și *41*,IV.6,1: „în general, cum se spune că nu se poate vedea obiectul vizibil punându-l pe pupilă, ci trebuie să-l privești de la distanță…“

Și dacă cineva ar obiecta la aceasta /spunând/ că nu se poate vedea fără existența unui intermediar, /răspundem că nu vedem/ nu fiindcă nu există intermediar, ci /nu vedem/ fiindcă este nimicită simpatia datorată naturii unitare a Viețuitorului în raport cu părțile sale și a părților unele față de celelalte. Cu un astfel de model seamănă și orice act senzorial, *în sensul că întregul Viețuitor este în simpatie cu el însuși.* Dacă nu ar fi astfel, cum ar avea parte un lucru de puterea altuia și mai ales de una din depărtare?

Trebuie cercetat și punctul acesta: dacă ar exista un alt univers și un alt Viețuitor, care nu ar avea nici o contribuție la acesta al nostru, dacă ar exista un ochi „pe spatele Cerului"[211]/, ar putea oare privi el acel univers de la o distanță potrivită? Sau nu ar putea exista nici un raport între cele două lumi? Dar despre aceasta mai departe.

Acum s-ar putea dovedi și în felul următor că vederea apare fără ca intermediarul să fie afectat: dacă ar fi afectat mediul aerului, ar fi necesar să fie afectat sub raport corporal. Acesta ar fi ca o întipărire în ceară. Prin urmare trebuie ca fiecare parte a obiectului văzut să fie întipărită într-o parte /a aerului respectiv/. Rezultă că și ceea ce e în contact cu ochiul este o parte atât de mare cât ar putea primi pupila — o bucată luată în sine a obiectului vizibil. Or, întreg obiectul este văzut și câți /ochi/ se află în mijlocul aerului îl văd cu atât mai mult cu cât nu sunt împiedicați — din față, dintr-o parte, de aproape și din spate. Rezultă că fiecare parte a aerului posedă, cum ar veni, întreg chipul văzut — ceea ce nu este o afectare corporală, ci se realizează conform unor necesități mai mari, ale Sufletului și ale Viețuitorului unitar aflat în simpatie cu sine.[212]

---

[211] *Phaidros*, 247b. V cap. 8 din acest tratat.

[212] Este, evident, o analogie între această prezență a imaginii în totalitate în toate părțile aerului, și prezența Sufletului în totalitate în toate locurile spațiului sau ale massei corporale.

4. Dar în ce fel se manifestă lumina în contact cu ochiul în raport cu lumina din jurul ochiului și care /se duce/ până la obiectul sensibil ? Mai întâi /ea/ nu are nevoie de aer ca intermediar /al vederii/; dacă lumina nu ar fi /un intermediar pentru vedere/, nu s-ar putea vorbi despre /vedere/ în absența aerului. Acest intermediar /aerul/ este dat prin accident, dar lumina însăși ca intermediar nu ar fi afectată /de prezența aerului/, și în general nu este nevoie de o afectare /a intermediarului/, dar totuși este nevoie de un intermediar /pentru vedere/.

Însă dacă lumina nu este un corp, nu /este nevoie/ de un corp /ca intermediar al vederii/. Și apoi vederea nu ar avea nevoie la modul absolut de o lumină străină /de a sa proprie/ și constituind un intermediar pentru a vedea, ci /numai/ pentru a vedea la distanță. Așadar, vom discuta mai departe, dacă lumina ar putea exista fără aer.

Acum lucrul următor trebuie cercetat: dacă lumina aceasta în contact /cu ochiul/ este *însuflețită*, și dacă Sufletul este purtat prin ea și ajunge în ea în perceperea a ceea ce este de văzut, după cum el ajunge în lumina interioară, atunci nu ar mai fi nevoie de o lumină intermediară; ci se pare că actul vederii va fi analog unui contact, puterea vederii din lumină având percepția, fără ca intermediarul să fie afectat, ci mișcarea vederii ajunge până acolo /la obiect/.

Acum trebuie cercetat dacă e necesar ca vederea să ajungă la obiect deoarece există un interval, sau deoarece există un corp în interval. Dacă /vederea ajunge la obiect/ deoarece există un corp în interval, /ochiul/ va vedea, dacă corpul care împiedică /vederea/ va fi înlăturat. Iar dacă /vederea ajunge la obiect/ numai deoarece există pur și simplu un interval, trebuie considerată inactivă natura obiectului vizibil și nefăcând nimic. Ceea ce nu-i cu putință. Căci nu numai că tactul — fiindcă e aproape /de obiect/ spune ceva /despre acesta/ și îl atinge, dar, resimțind diferențele obiectului palpat, le comunică și, dacă nu s-ar opune ceva, chiar de la depărtare le-ar putea simți.

Prin urmare, aerul dintre /noi și obiect/ și cu noi simțim focul simultan, fără ca noi să așteptăm ca /aerul/ să se încălzească. Ba chiar corpul solid se încălzește mai mult decât aerul, încât acesta din urmă se încălzește prin aer mai curând decât din cauza aerului.[213]

Iar dacă /ceva/ are puterea de a acționa, iar /altceva/ pe aceea de a fi afectat — sau /există/ vederea, în orice sens/activ sau pasiv/ — pentru ce ar fi nevoie de un intermediar pentru a face lucrul în folosul căruia are puterea respectivă? Asta înseamnă să se ceară un obstacol! Dar și atunci când sosește lumina Soarelui, nu este necesar ca aerul să o resimtă mai întâi, apoi noi, ci o resimțim simultan și /chiar/ înainte de a fi aproape de ochi, fiind ea adesea în diferite alte locuri, ca și când noi vedem /lumina/, fără ca aerul să fie afectat; iar în intermediar se află aerul care nu este afectat și lumina încă nu a ajuns la lucrul de care ochiul trebuie să se atașeze.

Apoi în ipoteza /că vedem datorită aerului ca intermediar/ este greu de înțeles faptul că vedem noaptea stelele și în general focul.[214]

Dacă Sufletul rămâne în el însuși, dar are nevoie de lumină ca de un baston pentru a ajunge /la obiectele pe care le vede/, ar trebui să fie silnică percepția luminii care rezistă și e supusă tensiunii; și ar trebui ca obiectul colorat, în calitate de culoare, să se opună el însuși.[215] În acest fel tactul este obținut printr-un intermediar. Apoi, /lumina ochiului/ se afla mai înainte aproape /de ochi/, chiar fără să existe un intermediar. Astfel, mai târziu, ea determină cunoașterea să fie o realizare printr-un intermediar, precum /ea e/ în memorie și chiar mai mult în raționament. În fapt, însă lucrurile nu stau astfel.[216]

---

[213] Plotin distingea între ceea ce noi azi numim încălzirea prin radiație și încălzirea prin convecție.

[214] Adică în momentul când aerul este întunecat.

[215] O teorie stoică, după Alexandru din Aphrodisias.

[216] Cred că Plotin vrea să spună lucrul următor: dacă vederea ar funcționa din aproape în aproape precum simțul tactil, pornind din-

Însă dacă lumina legată de obiectul sensibil trebuie să fie afectată, pentru ca apoi ea să transmită /afectarea/ până la ochi, ipoteza devine aceeași cu aceea care înainte modifica intermediarul pornind de la obiectul sensibil.[217] Or, cu problemele puse de această ipoteză ne-am confruntat deja în altă parte.

5. În legătură cu auzul, oare trebuie să fim de acord că, suferind aerul prima mișcare — aerul situat alături de corpul care produce zgomotul — /sunetul/ ajunge la senzație prin faptul că aerul de până la ureche suferă /mereu/ aceeași /mișcare/? Sau în mod accidental intermediarul /produce transmisia sunetului/, prin aceea că e prezent la mijloc, dar dacă este eliminat intermediarul, în momentul însă când apare zgomotul, de exemplu când două corpuri ar intra în contact, îndată ne întâmpină senzația /auzului?

Sau prima /mișcare/ trebuie să fie a aerului lovit, dar pornind de aici altfel se comportă intermediarul? *Aerul pare a fi aici stăpânul sunetului.* Căci nu ar putea exista sunet, nici ca început, când se ciocnesc două corpuri, dacă aerul lovit și expulzat în rapida lor întâlnire nu ar lovi /aerul/ din continuare până la urechi și auz.

Dar dacă aerul cât și izbirea aerului, când acesta se mișcă, decid asupra sunetului, de unde provin deosebirile sunetelor și ale zgomotelor? Căci într-un fel răsună arama izbită de aramă sau de un alt material, și fiecare material izbit de un altul /are un sunet specific/. Or, aerul este unul, iar izbirea sa se

---

spre ochi, ar trebui să vedem, să memorăm și să cunoaștem toate etapele prin care trece. Or, noi, în general, vedem numai obiectul de văzut, fără aceste intermediare.

[217] Ipoteza intermediarului ca mediu transmițător din aproape în aproape al luminii și vederii este la fel de inacceptabilă, fie că vederea originează de la ochi ducându-se spre obiecte, fie că, invers, ea pleacă de la obiecte ducându-se spre ochi. Firește, argumentele lui Plotin nu sunt științifice, ci metafizice.

află în el și /totuși/ diferențele de/ sunete/ nu sunt numai de intensitate. Iar dacă izbirea ar produce un zgomot, fiindcă /izbește/ aerul, trebuie spus că nu se întâmplă în calitate de aer /de corp fluid/. /Aerul/ răsună atunci când ar prelua starea unui corp solid, rămânând precum un corp solid, înainte ca să se scurgă. Astfel încât este destul să existe izbirea și ciocnirea /corpurilor/ și ca această izbire, ajungând la simțuri, să reprezinte zgomotul. O dovedesc și zgmotele interioare animalelor care nu se produc în aer, ci când ceva lovește și izbește altceva, precum curbarea și scrâșnetul oaselor frecate unele față de altele fără să existe aer între ele.

Acestea să fie dificultățile privitoare la sunet, /cercetarea lor fiind/ asemănătoare cu cercetarea pe care am efectuat-o în legătură cu vederea, deoarece *afectarea legată de auz este și aici o unitate perceptivă* <συναίσθησις> *a Viețuitorului.*[218]

6. Oare însă lumina ar putea exista în absența aerului, precum /lumina/ Soarelui strălucind pe suprafața corpurilor, intermediarul fiind vidul și /aerul fiind/ iluminat în acel moment în mod accidental, fiindcă e prezent ? Dar dacă și restul /senzațiilor se propagă/ din pricina afectării aerului, atunci lumina are subzistență din pricina aerului. Ea /lumina/ ar fi o afectare a aerului și afectarea nu ar putea exista, dacă n-ar exista un subiect afectat.

Răspund că mai întâi /lumina/ nu este /o afectare/ a aerului în principal, și nici /a aerului/ ca aer. Ea este /o afectare/ a oricărui corp de foc și strălucitor. Chiar și pietrele de acest fel au o culoare luminoasă.

Dar lumina care se duce la alt corp pornind de la cel care posedă o anumită culoare ar putea exista, fără existența aeru-

---

[218] Totuși, sunetul se propagă prin aer care este afectat (se pune în mișcare), admite Plotin, spre deosebire de lumină a cărei propagare lasă aerul neafectat. V. *infra*.

lui ? Dacă lumina este numai o calitate și calitate a unui lucru, deoarece orice calitate se află într-un substrat, *este necesar să se cerceteze în ce fel de corp /luat ca substrat/ se va afla lumina.* Iar dacă ea este o actualizare pornită de la altceva, din ce cauză, atunci când nu există în continuitate un corp, ci un /spațiu/ intermediar, de pildă, vidul, dacă e posibil acesta, ea nu va sta /locului/ și va trece mai departe ? Or, mergând lumina în linie dreaptă, de ce nu va trece ea mai departe, chiar fără să fie transportată /de aer/ ? Dar dacă ea este de așa natură încât să cadă, ea va fi condusă în jos. Și nu aerul, nici în general intermediarul iluminat nu va fi cel care o va trage dinspre luminător și care s-o silească să meargă mai departe, /ci natura proprie/.

De fapt /lumina/ nu este un accident încât să fie complet într-un alt lucru /substrat/, sau o afectare a unui substrat, încât să trebuiască ca lucrul ce va fi afectat să existe. Sau /în acest caz/ ar fi trebuit ca ea să stea locului /în substrat/, când /substratul în care se află/ se deplasează. Însă ea pleacă, încât el s-ar putea deplasa /fără ea/. Unde anume /pleacă lumina/ ? Răspund că trebuie să existe numai un loc /unde să se ducă lumina/. Sau, /dacă lumina se duce într-un loc/, corpul Soarelui va pierde actualizarea din sine — adică lumina. Iar dacă aceasta /este lumina/, lumina nu va putea aparține unui /corp/.[219]

Actualizarea provine de la un substrat, dar nu se duce într-un substrat. Căci substratul respectiv ar fi cumva afectat, dacă /actualizarea/ ar fi prezentă. Dar, după cum viața, fiind o actualizare, este o actualizare a Sufletului, dacă ar fi afectat

---

[219] Plotin credea că emisia de lumină se face fără consum de materie și că deci lumina nu este o proprietate a unui corp, ci este actualizarea unui Suflet incorporal, de pildă aceea a Sufletului aștrilor. Pentru el, lumina este incorporală, manifestare vizibilă a Formei și inteligibilului. Cf. *1*,I.6,3. În aceeași ordine de idei, nu trebuie uitat că *eidos,* care în vocabularul platonician înseamnă Formă inteligibilă, Idee, înseamnă în greaca comună „aspect vizibil“, „chip“, „înfățișare“, fiind derivat de la un radical cu sensul de „a vedea“.

ceva, de pildă corpul (dacă ar fi prezent), viața există /totuși/, chiar dacă corpul nu ar fi prezent, ce ar împiedica ceva similar și în cazul luminii, dacă /lumina/ este o anumită actualizare [a /unui corp/ luminos]? Însă, în fapt, nici măcar luminozitatea aerului nu generează lumina, ci, odată amestecat fiind /aerul/ cu pământ, o face să fie întunecată și deloc pură.[220] Încât e la fel cu a zice că există ceva dulce, dacă /dulcele pur/ e amestecat cu amar.

Iar dacă s-ar afirma că lumina este o modificare <τροπή> a aerului, trebuie spus că s-ar cuveni ca aerul însuși să fie modificat prin modificarea sa/, iar obscuritatea sa să nu mai fie obscuritate, odată ce el a fost alterat. Însă aerul rămâne așa cum este, ca și când nu ar fi deloc afectat /de lumină/. Dar afectarea trebuie să aparțină acelui /substrat/ căruia îi aparține. Prin urmare *lumina nu este /o afectare/ a aerului/*, *nici o culoare /a aerului/*, *ci ea este în sine*, *iar aerul este prezent /pentru ea/.*

Astfel să fie făcută această cercetare.

7. Oare /lumina/ piere, sau ea urcă /de unde a venit/? Probabil că am putea înțelege ceva din cele spuse pentru a aborda această problemă în continuare.

Dacă lumina ar fi în interiorul /aerului/ astfel încât /acela/ care are parte /de ea/ să o posede ca pe ceva propriu, probabil că s-ar putea spune că ea piere /odată cu dispariția aerului/. Dar dacă ea este o actualizare care nu se scurge — ar „curge" din toate părțile /în aer/ și ar fi conținută în interior mai multă lumină decât e emanată de la sursa /de lumină/ — ea nu ar putea pieri /odată cu dispariția intermediarului/, dacă sursa de lumină ar subzista. Și este propriu /luminii/ care se deplasează în alt loc /să subziste/, nu ca o reluare sau o schim-

[220] Text incert. Urmez lecțiunea PA.

bare a fluxului iluminării, ci ca o actualizare a sursei care există și e prezentă, atâta vreme cât nu se opune ceva.

Și chiar dacă distanța noastră față de Soare ar fi de multe ori mai mare decât este în realitate, ar ajunge /și în acest caz/ lumina până la noi, dacă nu se opune nimic și dacă la mijloc nu s-ar interpune un obstacol. *Căci există, pe de-o parte, în Soare o actualizare (energie), precum o viață a corpului luminos mai puternică /decât cea care se scurge efectiv/, ca un principiu și un izvor al actualizării (energiei). Pe de altă parte, există actualizarea care depășește limitele corpului /luminos/ — o imagine a celei din interior — o actualizare secundă care nu se separă de cea dintâi.* Căci orice realitate posedă o actualizare, care este o imitație a realității respective, încât, odată ce există realitatea respectivă, există și actualizarea /secundă/, și, în vreme ce realitatea rămâne pe loc, actualizarea se grăbește înainte — într-un caz mai departe, în altul — mai puțin.[221]

Iar unele actualizări sunt mai slabe și mai întunecate, altele chiar sunt nevăzute, dar există și unele mai puternice care ajung la depărtare. Iar când ajung la depărtare, trebuie socotit că /actualizările/ se află acolo unde se află realitatea care e sursa actualizării și puterea, și reciproc, /trebuie socotit că realitatea se află în locul/ unde ajung /actualizările sale/.

Se poate vedea și în cazul ochilor unor animale, ochi care strălucesc — ochii lor posedă o lumină interioară, dar ea ajunge și în afara ochilor. Și este și cazul unor animale care, posedând un foc strâns în interior, strălucesc în întuneric, în exterior, în momentul dilatării, în vreme ce atunci când se contractă, nu există nici o lumină exterioară; ea nu a pierit, ci fie există în afară, fie nu.

---

[221] Teoria celor două actualizări sau energii, aplicată de Plotin de obicei ipostazelor principale, este aici aplicată luminii. V. LPIF§H, 6,1.

A intrat oare înăuntru ? Sau lumina nu există în afară, pentru că nici focul nu este dirijat înspre afară, ci s-a afundat înăuntru. Atunci și lumina însăși s-a afundat ? Nu, ci doar focul. Când el se afundă, restul corpului stă în față, astfel că focul nu poate acționa în afară. Prin urmare, lumina care vine de la corpuri este o actualizare îndreptată în afară a corpului luminos. Dar /lumina/ însăși cea aflată în astfel de corpuri, care în mod primar sunt astfel, este o Ființă, aceea conformă cu forma corpului luminos în mod primar.

Iar când un astfel de corp /luminos/ se amestecă cu materie, dă culori.[222] Actualizarea singură nu dă culoarea, ci cumva dă o culoare adăugată, dat fiind că aparține altui /corp/ și este ca atârnată de acela, de care, și de actualizarea căruia /lumina/ se îndepărtează. *Trebuie să concepem /lumina/ pe deplin incorporală, chiar dacă ea aparține unui corp.*

Din această pricină nici nu se poate zice, în sens, propriu, „lumina a plecat", nici „lumina este prezentă", ci acestea se petrec în alt sens /decât cel potrivit corpurilor/ și există o existență a sa în chip de actualizare/energie/.

De fapt și imaginea din oglindă trebuie numită actualizarea lucrului oglindit care, fără să se scurgă, acționează în cel capabil să fie afectat. Ci, dacă obiectul este prezent, și imaginea apare în oglindă și este precum imaginea unei forme într-un anume fel colorată. Iar dacă obiectul se îndepărtează, mediul reflectant nu mai reține /nimic/ din ce poseda înainte, pe când obiectul văzut era activ în el.

Dar și în cazul Sufletului, în măsura în care el este actualizarea unui alt /Suflet/ anterior, dacă acest Suflet anterior subzistă, subzistă și actualizarea care sosește în continuare.

---

[222] Ideea că lumina pură (albă) amestecată, impurificată cu materie produce culorile îl va inspira pe Goethe în celebra sa *Farbenlehre*, prin care va căuta să combată teoria newtoniană despre lumina albă ca un compus de lumini colorate.

Dar dacă el nu este o actualizare, ci provine dintr-o actualizare, așa cum am spus că este deja viața proprie corpului, precum este lumina amestecată cu corpurile ?[223] În acest ultim caz, deoarece a fost amestecată, /lumina/ este ceea ce produce culoarea.

În cazul vieții corpului ce vom spune ? Răspund că trupul posedă /viața/, atunci când celălalt Suflet /superior/ e de față. Când, deci, trupul ar pieri — el nu mai poate fi părtaș la Suflet — pierind deci corpul și neajungându-i nici /Sufletul/ care îi dă /viața/, nici măcar dacă un /Suflet/ stă în preajma lui, cum de mai subzistă viața ?

Cum adică ? Ea a pierit /odată cu trupul/ ? Nu, deloc. *Căci și ea este o imagine a unei străluciri. Doar nu mai este acolo /în corp/ !*

8. Dacă ar exista un corp în afara Cerului, și ar exista și un ochi care să-l privească de acolo /dinspre Cer/, fără să existe vreo piedică, oare ar putea contempla ceva care să nu fie în simpatie cu el, dacă simpatia există datorită naturii unice a Viețuitorului ? Răspund că dacă simpatia există din pricina faptului că ceea ce simțim și ceea ce este simțit aparțin unui Viețuitor unic, nu ar putea exista senzații în acest fel, afară doar dacă nu cumva corpul respectiv exterior ar fi o parte a acelui Viețuitor. Dacă ar fi, probabil că ar exista senzații.[224]

---

[223] Actualizarea, în limbajul platoniciano-aristotelician, desemnează o formă autonomă, o existență separabilă de substratul în care ea se manifestă. Sufletul individual este, din punct de vedere ontologic, la fel de autonom ca și cel universal, și deci la fel de imperisabil.

[224] Acest experiment mental contrafactual este remarcabil : Plotin demonstrează că, dacă ar exista o altă lume în afara acesteia, a noastră, noi nu am putea-o percepe, și nici ea pe noi, și în general, nu am putea comunica între noi, deoarece percepția și comunicarea nu au sens decât în interiorul unui univers unitar. Noi nu am putea ști că

Dacă însă /acel obiect/ nu ar fi o parte /a Viețuitorului/, totuși având un corp colorat și celelalte calități, precum au corpurile de Aici, ar fi conform cu organul /văzului/ ? Nu va fi în acest fel, dacă ipoteza /a ceva în afara Universului/ este corectă. Afară doar dacă cineva n-ar încerca să înlăture ipoteza, spunând că este absurd că ochiul nu va vedea o culoare prezentă și că celelalte simțuri, când sunt prezente obiectele simțurilor, nu vor acționa asupra obiectelor respective.

Dar absurditatea aceasta de unde apare? Vom spune: *Aflându-ne Aici într-un /Viețuitor/ unitar și aparținându-i, facem aceste /acțiuni /și le resimțim.*

Trebuie, prin urmare, cercetat dincolo de punctul acesta. Iar dacă este suficient, s-a demonstrat /ceea ce trebuie/. Dacă nu, trebuie demonstrat prin alte mijloace.

Că un animal este în simpatie cu sine însuși este limpede; și dacă /Universul/ ar fi un animal, este suficient /pentru demonstrație/. Astfel și părțile /sale sunt în simpatie/ ca /părți/ ale unui Viețuitor unitar.

Și dacă cineva va spune că /ele sunt în simpatie/ datorită asemănării ? Dar percepția și senzația au loc la un animal, fiindcă identicul participă la asemănător. Căci organul este asemănător cu obiectul /simțit și perceput/. Astfel senzația Sufletului va fi o percepție realizată prin organe asemănătoare cu obiectele percepute.

Dacă așadar, /cutare/ fiind un animal, le va simți nu pe cele din sine, ci pe cele asemănătoare cu cele din sine, le va percepe în măsura în care este animal. În măsura în care le va percepe, obiectele percepute vor exista nu în măsura în care îi aparțin, ci în măsura în care sunt asemănătoare cu cele din

---

această lume există. Firește, de aici nu rezultă în mod absolut că Universul nostru e unic, dar rezultă că discursul despre pluralitatea universurilor este o ipoteză non-necesară și indemonstrabilă — o simplă fantezie.

sine. Sau *obiectele percepute astfel sunt percepute fiind asemănătoare, pentru că /Sufletul universal/ le-a făcut asemănătoare, încât să fie potrivite /cu organele/*. Încât, dacă ceea ce acționează Acolo (în altă lume) este un Suflet *întru totul diferit* <πάντῃ ἑτέρα>/de al nostru/, atunci și cele întocmite Acolo nu sunt întru nimic asemănătoare în raport cu /Sufletul de la noi/.[225]

Căci absurditatea indică ceea ce se contrazice /cu sine/ în ipoteză — ca fiind răspunzătoare pentru absurditate: căci /ipoteza respectivă/[226] afirmă deopotrivă că există și nu există

[225] Armstrong (PA, 4, p. 315 nota 1) crede că Plotin nu și-a reprezentat posibilitatea ca Sufletul universului nostru și cu Sufletul universului celuilalt să fie conectate între ele, deoarece ar fi ambele părți ale Sufletului ipostază. Dar, mai întâi, Plotin spune de repetate ori că orice Suflet este deopotrivă parte a întregului și întregul, ceea ce înseamnă că nici un Suflet nu poate fi deconectat de un altul. Or, ipoteza contrafactuală presupune tocmai o astfel de deconectare. Pe de altă parte, în pasajul de aici, filozoful precizează că Sufletul celuilalt Univers este „întru totul diferit" de al nostru, ceea ce anulează orice posibilitate de conectare între ele. Armstrong, după părerea mea, nu percepe distincția dintre pluralitatea universurilor și pluralitatea sistemelor planetare. Ipoteza contrafactuală a lui Plotin vorbește împotriva primei, dar nu și împotriva celei de-a doua. Într-adevăr, el admite, cum am văzut mai sus, că în afara „Cerului" ar putea exista un obiect care să poată fi perceput de ochiul de peste Cer, *numai dacă acel obiect ar fi o parte a Viețuitorului unitar*.

[226] Este vorba despre ipoteza că ceva situat cu totul în afara Universului ar putea fi perceput: or, a percepe înseamnă a percepe în cadrul unui Suflet unitar; a fi în afara Universului (a Viețuitorului unitar) înseamnă a fi fără un Suflet unitar: de aici contradicția. Ipoteza lui Plotin poate fi tradusă și în termenii teoriilor astrofizice moderne: poate oare exista un alt Univers decât al nostru — apărut din explozia „atomului originar" — și aflat la o distanță imensă, dar finită de noi? Cum se știe, galaxiile Universului nostru se îndepărtează de noi și între ele cu viteze cu atât mai mari, cu cât sunt mai îndepărtate de noi. Or, cum ele nu pot depăși viteza luminii, înseamnă că, dincolo de o anumită distanță față de noi, nu mai există și nu mai pot exista galaxii. Mai mult, nici un obiect aflat dincolo de această distanță limită în expansiune nu poate fi cunoscut.

Suflet /în afara Universului/, că /acel Suflet e/ înrudit și nu e înrudit /cu al nostru/, și că aceleași lucruri sunt asemănătoare și neasemănătoare, încât ea nu ar putea funcționa ca o ipoteză /valabilă/ având teze contradictorii în ea. /Ea susține/ că Sufletul se află în acest /Univers/, astfel încât se admite că /el este/ Totul și /că nu este/ Totul, că există un altul și nu există altul, că /în afară/ e nimicul și totuși nu nimicul, că /Universul nostru/ e complet și incomplet. Încât trebuie înlăturată ipoteza/ unui obiect exterior Universului/, ca nefiind posibil să cauți consecința acestei ipoteze, pentru că ea înlătură chiar ceea ce este presupus în ea însăși.

DESPRE UNIVERS/ (I,II,III,IV)
30,III.8; 31,V.8; 32,V.5; 33,II.9

Tema

Tratatul reprezintă prima parte a unei opere cuprinzătoare (numită de filologii germani *Großschrift*,) ce include tratatele *30*, *31*, *32*, *33*. Urmând exemplul lui Porfir care a pus titlurile tratatelor lui Plotin, am numit această scriere „Despre Univers“. Ideea de ansamblu este cea a conexiunii celor trei ipostaze, distincte și continue deopotrivă, unde fiecare este creată de cea superioară și aspiră să revină la ea printr-un proces permanent, neîntrerupt și etern. Universul corporal este creat în continuitate printr-un proces asemănător și el este o copie frumoasă a Universului inteligibil care se identifică cu Artizanul din *Timaios*. Tratatul a fost scris împotriva unor interpretări rivale ale platonismului: medio-platoniciene, gnostice și chiar, posibil, creștine.

Rezumat

I. (*30*,III.8) DESPRE NATURĂ, CONTEMPLARE ȘI UNU

Paradoxal, toate lucrurile năzuiesc spre contemplare, chiar cele lipsite de rațiune. Natura nu creează precum artizanii, ci spontan, nedeliberat, în tăcere, în timp ce contemplă ceea ce e mai presus de ea. Prosopopeea Naturii. Acțiunea umană este o umbră a contemplării — o contemplare slabă care are nevoie de un obiect exterior. Toate lucrurile, fiind imitații ale creatorilor lor, creează la rândul lor obiecte ale contemplării. Sufletul obține o unitate de apropriere între obiectul și subiectul contemplării. La Intelect, această unitate este prin Ființă.

Trebuie să există însă și ceva mai presus de Intelect, căci acesta nu este perfect unitar, presupunând o dualitate subiect–obiect. Unul (Principiul) este perfect simplu; el nu este toate lucrurile, dar toate

lucrurile îl au ca Principiu. Seamănă cu izvorul unui râu uriaș sau cu rădăcina neschimbătoare a unui arbore imens. Trebuie numit „Binele", fără a-i mai acorda nici un atribut, nici măcar pe cel al gândirii. Intelectul este frumos, fiind primul frumos, dar Binele (Unul) este înainte de frumos.

II.(*31*,V.8) DESPRE FRUMUSEȚEA INTELIGIBILĂ

Frumusețea inteligibilă. Cazul artelor arată că frumosul e formă și rațiune formatoare. Artele nu imită neapărat obiectele, ci rațiunile formatoare. Dar rațiunea formatoare vine de la Suflet care o ia de la Intelect, deci Intelectul e frumosul primordial.

Intelectul este parte-tot: „totul e tot, fiecare e tot, iar strălucirea e nemărginită." Zeii inteligibili. Înțelepciunea Intelectului nu e rezultatul raționamentelor și nu constă din teoreme detașate. Raportul dintre ea și gândirea discursivă este același cu cel dintre ideogramele egiptene și scrierea alfabetică.

Lucrurile de aici sunt copia frumoasă a Arhetipului frumos de Acolo care a produs în liniște, fără deliberare. Frumosul și Ființa au aceeași natură.

Contemplarea frumosului se face în sine printr-o continuă trecere de la dualitate la unitate și înapoi. Arhetipul inteligibil produce etern, cât timp există; lumea nu are sfârșit, cum cred interpreții care citesc litera lui *Timaios.*

III. (*32*,V.5) DESPRE FAPTUL CĂ INTELIGIBILELE NU SUNT ÎN AFARA INTELECTULUI

Intelectul nu demonstrează și nu deliberează. El cunoaște Formele ca fiind realități consubstanțiale cu sine, și nu exterioare. El își dă singur evidența. Între Unul și Suflet se interpune Intelectul — o frumusețe de nespus. Alaiul Marelui Rege.

Unul autentic și revenirea la El. El nu e unitate, nici număr. Intelectul s-a născut atunci când s-a oprit în raport cu Unul. Analiză etimologică. Unul este Neformă și mai presus de Ființă. Pentru a-L privi adecvat trebuie abandonat inteligibilul. Intelectul se privește pe sine și atunci vede Unul „ivindu-se deodată în el".

Unul este prezent, fără să fie nicăieri. Principiul le cuprinde pe toate, fără să fie cuprins de nimic. Corpul se află în Suflet, Sufletul în Intelect, Intelectul în Unul, iar Acesta — nicăieri. Nelimitarea Unului ca putere. Năzuința spre Bine este mai profundă decât cea spre Frumos. Necesitatea discursului apofatic când referința este Unul.

IV. (*33*,II.9) ÎMPOTRIVA CELOR CARE SPUN CĂ ARTIZANUL UNIVERSULUI ȘI UNIVERSUL SUNT RĂI sau ÎMPOTRIVA GNOSTICILOR

Unul, identic cu Binele, este unicul Principiu. Nu trebuie multiplicate ipostazele inteligibile, peste cele trei (Unul, Intelect, Suflet). Principiul nu se poate diviza, nici afla ceva mai presus ca El. Nu există Intelect în repaos și Intelect în mișcare. Nu există Intelect care gândește și Intelect care gândește că gândește. Rațiunea nu este o ipostază distinctă între Intelect și Suflet.

Sufletul este ancorat în partea sa superioară de Intelect și nu „a coborât“ în întregul său. Toate se află în continuitate unele cu altele, sunt etern și permanent generate. Creația nu a avut loc în timp și lumea nu va fi nimicită cândva.

Lumea nu a fost rău creată; ea e frumoasă, dar e numai o copie a Arhetipului inteligibil. Gnosticii critică și disprețuiesc corpurile cerești susținând că acestea nu sunt nemuritoare și superioare lor. Ei folosesc termeni noi și stranii, interpretând denaturat „vechea doctrină elenică“ și pe Platon. Neînțelegând cele scrise în *Timaios*, disting între Arhetip și Artizan și, în plus, reproșează Artizanului relele de pe pământ.

Universul vizibil nu este rezultatul unei creații de tip artizanal. El reprezintă o ordine și o armonie minunată care se resfrânge asupra Creatorului. Nu trebuie restrâns divinul la un singur zeu și nu trebuie hulite astrele.

Respingerea mitologiei gnostice despre înțelepciune și fiul său, Demiurgul rău. Astrele nu sunt corpuri malefice, iar bolile nu sunt produse de demoni. Filozofia gnostică nu stimulează cultivarea virtuților. Ura lor pentru această lume este necuviincioasă și se resfrânge asupra Creatorului ei.

(*30,* III.8)

DESPRE NATURĂ, CONTEMPLARE ȘI UNU

1. Dacă, jucându-ne înainte de a începe să fim serioși, am zice: *toate realitățile năzuiesc la contemplare și privesc spre contemplare* — nu numai ființele raționale și cele iraționale, dar și natura din plante și chiar Pământul care le zămislește pe acestea. Și toate reușesc /să ajungă la scopul lor/, pe cât le îngăduie natura; fiecare în chip diferit contemplă și își împlinește scopul, unele în chip autentic, altele obțin o imitație și o imagine a acestuia; ei bine, /dacă am vorbi astfel/, oare cine ar putea îndura caracterul paradoxal al acestui discurs? Sau de vreme ce discursul este îndreptat înspre noi înșine, nu va fi nimic grav să ne jucăm cu discursurile noastre![1]

Dar oare chiar noi, acum când ne jucăm, năzuim la contemplare? De fapt, și noi, și toți cei care se joacă fac acest lucru: se joacă năzuind spre contemplare; și se poate bănui că, fie că un copil, fie că un bărbat se joacă sau e serios, de dragul contemplării unul e serios, iar celălalt se joacă. *Iar orice acțiune își are seriosul ei îndreptat spre contemplare*: unele acțiuni sunt necesare, trăgând prea-destul contemplarea în afară, altele, fiind voluntare, fac aceasta în mai mică măsură, totuși chiar și acestea se nasc prin năzuința de contemplare. Dar despre acestea vom discuta mai târziu.

---

[1] Toate lucrurile aspiră, după puterea lor, spre bine; aceasta era o maximă a platonismului și deopotrivă a aristotelismului. Rămâne ca Plotin să demonstreze că 1) aspirația spre bine este „contemplație"; 2) că acțiunea practică, creșterea, generarea sunt toate forme inferioare de contemplație, imitații ale contemplației „teoretice". Iată ce este „paradoxal"!

Acum să vorbim despre Pământul însuși, despre copaci și în general despre plante — care ar putea fi contemplarea lor și în ce fel vom înălța ființele produse și generate de Pământ la o activitate de contemplare; apoi în ce fel Natura despre care se afirmă că este lipsită de reprezentare și de rațiune, posedă în ea însăși contemplarea și în ce fel ea face ceea ce face datorită contemplării, despre care se spune că nu o posedă.

2. Pentru oricine este limpede că aici /în cadrul Naturii/ nu există mâini, nici picioare, nici vreun organ adăugat sau concrescut, dar că este nevoie de Materie, din care Natura va crea. *Trebuie înlăturate pârghiile din creația naturală.*[2] Căci ce fel de împingere mecanică și ce fel de pârghii ar crea culorile felurite și formele?[3] De fapt, nici cei care modelează în ceară — sunt artizanii, la care privind, /filozofii/ au imaginat că ar fi aidoma creația naturală — nu pot să producă culorile, fără să ia dintr-altă parte culorile cu care fac /figurile de ceară/.

Ar trebui să ne gândim că și în cazul celor care se îndeletnicesc cu astfel de arte *e necesar să existe ceva permanent în ei,* potrivit cu care, stând acesta locului, ei vor produce obiectele respective cu mâinile[4]; trebuie considerat ceva asemănător și în cazul Naturii și trebuie priceput că și aici trebuie să se mențină permanentă puterea care creează fără mâini și că ea rămâne întreagă. Căci ea nu are nevoie de unele părți care să stea locului, și de altele care să se miște — Materia este ceea ce este mișcat, dar proprietatea /acelei puteri/ este imobilitatea. Altminteri acela /Intelectul/ nu va fi primul mișcător. Dar

[2] Plotin polemizează cu cei care, urmându-l literal pe Platon din *Timaios*, își închipuie creația naturală în chipul unei creații artizanale — opera unor zei inferiori, odrasle și calfe ale Demiurgului (41b–42e), care intră în acțiune după ce părintele lor s-a retras.

[3] Cf. *5*,V.9,6, vol. 1, p. 237 și nota 33.

[4] Este vorba despre formă: „Căci medicina și arhitectura din suflet reprezintă forma sănătății, respectiv, pe cea a casei.“ (Aristotel, *Met.* Z, 7, p. 237.)

Natura nu este acest imobil, ci este vorba despre imobilul /care pune în mișcare/ în ansamblul Universului.[5]

Cineva ar putea spune însă că *rațiunea formatoare* este imobilă, în timp ce Natura este diferită de rațiunea formatoare și este în mișcare. Dar dacă /filozofii/ se vor referi la întreaga Natură /cum că ar fi în mișcare/, atunci și rațiunea formatoare /va fi în mișcare/. Iar dacă ceva din Natură este imobil, atunci acesta este și rațiune formatoare. *Căci Natura trebuie să fie formă și nu să fie alcătuită din formă și Materie.* Într-adevăr, ce nevoie are ea de o Materie caldă sau rece ? Materia constituind substratul și supusă fiind creației, sosește aducând aceste calități, sau devine în acest fel Materia care, neavând calitate, este dominată de rațiunea formatoare.

Nu trebuie deci ca Materiei să-i sosească focul, pentru ca ea să devină foc, ci /trebuie să-i sosească/ o rațiune formatoare. Aceasta este o dovadă importantă pentru faptul că în animale și în plante rațiunile formatoare sunt cele care produc și că *Natura este o rațiune formatoare*, care produce o altă rațiune formatoare — o odraslă a sa — oferind ceva substratului, dar care, ea însăși, rămâne staționară.[6] Iar rațiunea formatoare asociată configurației vizibile este ultima și e moartă, neputând produce o altă /rațiune formatoare/, în vreme ce rațiunea formatoare care posedă viața este sora /rațiunii/ creatorului configurației, ea însăși având aceeași putere, creează în lucrul zămislit.

3. În ce fel însă /rațiunea formatoare/ creează și în ce fel, creând astfel, ar putea tinde la o anumită contemplare ? Răspund

---

[5] Pasajul nu este foarte clar: se referă Plotin la forma imanentă în Natură, sau mai curând la Forma transcendentă, identică la el, cum știm, cu Intelectul. Or, Intelectul este identificat cu „mișcătorul imobil“ al lui Aristotel. *Met.* 7, p. 390: „…există ceva care pune în mișcare, fără să se miște el însuși, o Ființă și o actualizare eternă.“

[6] Creația naturală are deci loc prin unirea unei forme imanente care imită Forma transcendentă („sora“ Formei transcendente) cu Materia. Forma, oricare ar fi, este imobilă, adică nu are un loc în spațiu, nu se deplasează în spațiu, ci este un principiu inteligibil, rațional.

că, dacă creează fiind imobilă și rămânând în sine, și dacă este rațiune formatoare, ea însăși ar fi contemplare. Căci dacă acțiunea s-ar face potrivit cu rațiunea formatoare, ea ar fi diferită de rațiunea formatoare. Într-adevăr, rațiunea formatoare, fiind unită cu acțiunea și poruncindu-i, nu ar putea fi acțiune ea însăși *Or, dacă /rațiunea/ nu este acțiune, ci rațiune formatoare, ea este contemplare*[7].

Și în cazul oricărei rațiuni formatoare, ultima /în ordine ierarhică/ provine din contemplare și este contemplare, în sensul că este un obiect de contemplat; iar orice rațiune formatoare anterioară acesteia este, fiecare, în alt fel /contemplare/, una — nu ca Natură, ci ca Suflet, alta se află în Natură și este Natura.

Dar oare rațiunea formatoare însăși provine din contemplare? Absolut, provine din contemplare. Dar ea însăși se contemplă pe sine sau în ce fel este?[8] Într-adevăr, rațiunea formatoare este un rezultat al contemplării și al unei realități care contemplă.

Dar în ce fel posedă Natura contemplarea? Ea nu o posedă pe aceea provenind de la raționament <ἐκ λόγου>.[9] Mă refer, spunând „de la raționament“, la faptul de a analiza /noțiunile/ aflate în ea. De ce /nu o posedă/, deși ea este viață, rațiune și putere creatoare? *Oare fiindcă a analiza /rațional/ presupune a nu poseda încă?* Iar dacă /Natura/ posedă /acele noțiuni/, ea creează, fiindcă le posedă. Tocmai faptul de a avea ceea ce este înseamnă pentru ea a crea, iar /faptul de a avea dimensiunea pe care o are, aceasta înseamnă /că ea e/ puterea creatoare. Ea — Natura — este contemplare și obiect al contemplării, căci

[7] Un principiu adesea utilizat de Plotin (cf. *49*,V.III,16 și LPIF H,5,3): dacă A este cauza lui B, nu poate fi pe același plan cu B, ci este superior lui B. Dacă B este acțiune, A cauza lui B nu poate fi acțiune, ci trebuie să fie ceva superior acțiunii. Dar contemplarea este superioară acțiunii; deci A este contemplare.

[8] Altă lecțiune: „... se contemplă pe sine în felul în care este cumva.“

[9] Armstrong observă judicios faptul că aici Plotin întrebuințează „logos“ în sensul de raționament discursiv, și nu de „rațiune formatoare“ (adică Formă activă, creatoare).

este rațiune. Pentru că este contemplare, obiect al contemplării și rațiune, ea și creează în măsura în care /ea/ este toate acestea. Așadar, ni s-a arătat că, într-adevăr, *creația este contemplare.* Căci ea este un rezultat al contemplării, atunci când contemplarea stă imobilă, fără să lucreze altceva, *ci creând prin faptul că este contemplare.*

4. Iar dacă ai întreba /Natura/ pentru ce motiv ea creează, și dacă ea ar dori să dea ascultare celui care întreabă și să vorbească, ar spune:[10]

---

[10] Această prosopopee a Naturii exprimă foarte elocvent o teză esențială a lui Plotin, adesea repetată: creația autentică este non-deliberativă, spontană, inconștientă, lipsită de reflexivitate: conștiința reprezintă o inferioritate, o debilitate ontologică și epistemologică. Natura produce spontan, în măsura în care este ceea ce este și pe măsură ce devine ceea ce este. Nu există o anterioritate a gândirii planificatoare față de acțiunea creatoare. Natura nu plănuiește, apoi produce, ci este, contemplă, plănuiește și face laolaltă. Nu creația naturală trebuie să dea măsura creației artizanale, ci invers, creația artizanală este o expresie diminuată, alterată a creației naturale. Mai trebuie remarcată diferența față de felul creației din *Timaios*, unde modelul Artizanului divin precumpănește (Plotin încercând să interpreteze în mod figurat și didactic modelul platonician). În sfârșit, creația omenească, deliberativă, se află la mijloc între două inconștiente: infraconștientul Naturii și supra-conștientul părții superioare a Sufletului aflate în contact nemijlocit cu Intelectul. Pentru comparație, iată un pasaj dintr-o lucrare mai timpurie a lui Leibniz (*ante* 1686), *Discours de Métaphysique* („Dizertație metafizică“ în românește de Constantin Floru cu note și intoducere de Dan Bădărău, în *Leibniz – Opere, vol. I,* București, 1972, republicat separat în 1996): „Or, mai întâi este foarte clar că substanțele create depind de Dumnezeu, care le conservă și care chiar le produce în mod continuu, printr-un fel de emanație, așa cum producem noi gândurile.“ (p. 35) În nota 70, D. Bădărău nu face nici o referire la Plotin, dar scrie: „Despre emanatism la Leibniz avem relații prea puține… Procesul presupune că facerea are loc fără să putem deosebi, la creator, conceperea făpturii și actul de înfăptuire; este ca și cum, pe măsură ce o bucată de versuri a unui poet este compusă, ea ar ieși și tipărită.“

„Ar fi trebuit să nu întrebi, ci să înțelegi și să păstrezi tăcerea, așa cum și eu o păstrez și nu obișnuiesc să vorbesc. Ce anume să înțelegi? Că ceea ce se naște este contemplarea mea — care tac — și un obiect al contemplării generat în chip natural. Iar eu care provin din contemplarea de acest fel posed o fire iubitoare de contemplare. *Și actul meu de a contempla creează un obiect al contemplării, după cum geometrii desenează figuri când contemplă. Numai că, deși eu nu desenez, ci contemplu, totuși liniile corpurilor se formează, de parcă ar cădea în afara mea.* Eu am afectul mamei și al părinților /mei/.[11] Căci și aceia s-au născut din contemplare, iar nașterea mea s-a făcut *fără ca ei să fi făcut ceva*, ci eu m-am născut, deoarece ei sunt rațiuni formatoare mai puternice care se contemplă pe sine.“

Ce vrea ea să spună cu asta? Că așa-zisa Natură, fiind Suflet, e odrasla Sufletului anterior care are o viață mai puternică. Ea, *în liniște*, păstrează în sine contemplarea, fără să se îndrepte nici în sus, nici în jos, ci stă în locul în care este, în starea proprie și ca într-un fel de percepție de sine; și prin această înțelegere și percepție de sine ea cunoaște ceea ce vine după ea, așa cum îi este cu putință, și nu mai cercetează nimic, ci desăvârșește un obiect al contemplării minunat și plăcut.

Iar dacă cineva vrea să-i dea inteligență și senzație, inteligența și senzația nu sunt precum acelea pe care le atribuim în alte cazuri, *ci este ca și când ai compara inteligența unui om adormit cu aceea a unui om treaz.* Căci ea stă în tihnă contemplând un obiect al contemplării proprii, apărut la sine din faptul de a sta imobilă cu sine și a fi un obiect al contemplării. *Ea este o contemplare mută, mai întunecată însă.*[12] Cealaltă

---

[11] Este vorba despre ipostazele superioare: Sufletul, Intelectul, care fiecare, la rândul său, contemplă în sine ipostaza superioară și creează în același timp.

[12] Există o anumită contradicție în construcția arhitecturii ierarhiilor plotiniene: pe de-o parte, rațiunea omenească deliberativă este, ontologic, superioară Naturii, deoarece Sufletul rațional (intermediar) este superior Sufletului vegetativ al Naturii. Pe de altă parte, deoarece Natura creează în mod non-deliberativ, la fel ca și Sufletul supra-rațional sau Intelectul, ea pare a fi superioară rațiunii omenești.

/contemplare a Sufletului superior/ este mai strălucitoare pentru vedere, dar /aceea a Naturii/ este o imitație a celeilalte contemplări. De aceea și ceea ce ea /Natura/ zămislește este cu totul slab, fiindcă o contemplare slabă creează un obiect al contemplării slab.

Într-adevăr, și oamenii, când nu au putere să contemple, produc acțiunea — *o umbră a contemplării și a rațiunii formatoare.* Deoarece capacitatea de a contempla este pentru ei insuficientă din pricina slăbiciunii Sufletului, neputând ei să obțină priveliștea îndestulător și de aceea nesatisfăcuți, dar totuși năzuind s-o vadă, sunt purtați spre o acțiune practică, pentru ca să vadă /cu ochii/ ceea ce cu intelectul sunt incapabili /să vadă/. Când, prin urmare, creează, ei înșiși vor să vadă /rezultatul acțiunii/ și vor ca și alții să-l contemple și să-l simtă, atunci când intenția lor ar fi, pe cât posibil, o acțiune practică.

Într-adevăr, *pretutindeni vom afla creația și acțiunea practică reprezentând fie o slăbire a contemplării, fie un însoțitor* <παρακολούθημα>[13] *al acesteia.* Slăbire e dacă /omul respectiv/ nu ar mai avea nimic dincolo de lucrul făcut. E un însoțitor dacă omul ar avea de contemplat și altceva înaintea lucrului făcut și superior acestuia. Cine oare, putând să contemple autenticul în mod precumpănitor, se va îndrepta înspre *imaginea* autenticului?[14] O dovedesc copiii mai neizbutiți, care,

---

În particular, cred că în acest pasaj, „Sufletul anterior" pe care, în contemplarea sa, îl imită Natura este Sufletul superior, aflat în contact cu Intelectul, și nu Sufletul intermediar, deliberativ.

[13] Termenul înseamnă atât „însoțitor", cât și „consecință". Prefer prima variantă, deoarece exprimă mai clar ideea că, uneori, construim modele concrete (grafice, planuri, figuri geometrice) pentru a însoți gândirea pură, la care totuși revenim, cum spune Plotin.

[14] Încă de la Platon și Aristotel, *via contemplativa* era considerată mai presus de *via activa.* Noutatea, la Plotin, este încercarea de a considera acțiunea și creația umană drept contemplări atenuate ori consecințe ale unei contemplări slabe, incapabile să rămână la sine, nematerializate. Probabil că Plotin se inspiră și dintr-un pasaj din *Republica* 527a–b, unde Socrate îi critică pe geometri, care desenează figuri pentru a-și clarifica și preciza gândirea, uitând uneori că aceste

neînstare să ajungă la învățătură și la contemplare, se îndreaptă spre meserii și arte.

5. Am arătat deci, în ceea ce privește Natura, în ce fel generarea naturală este o contemplare; trecând acum la Suflet, care se află situat înaintea Naturii, să spunem următoarele: contemplarea acestuia, iubirea de învățătură, cercetarea, chinurile facerii lucrurilor de la care cunoaște, plenitudinea sa îl fac pe el, devenit cu totul un obiect al contemplării, să creeze un alt obiect al contemplării. Așa cum arta creează: când fiecare artă ar fi în deplinătatea ei, creează o altă artă, minoră, într-o jucărie, care posedă reflexul tuturor /noțiunilor respective/.[15] Numai că aceste viziuni și obiecte ale contemplării sunt întunecate și incapabile să-și vină singure într-ajutor.

Partea dintâi /a Sufletului/, lăsată grea sus de la ce-i sus, și plină de strălucire, rămâne imobilă Acolo; dar partea /inferioară a Sufletului/ care se împărtășește printr-o primă împărtășire de la ceea ce o împărtășește, merge mereu mai departe — *viață din viață. Căci acțiunea vieții se întinde pretutindeni și nu există loc de care să fie separată.* Or, mergând mai departe, ea lasă în urmă partea sa anterioară [ceea ce stă înaintea sa] să rămână imobilă în locul pe care l-a părăsit. Într-adevăr, dacă ar abandona /cu totul/ partea sa anterioară, Sufletul nu va mai

figuri sunt numai niște imitații ale formelor ideale. Trebuie insistat: este vorba aici numai despre creația omenească, deliberată, care reprezintă un moment posterior gândirii pure. Împotriva lui Armstrong (PA, 3, p. 372, nota 1), nu caracterul material al creației este criticabil, cât modul său „artizanal“ de existență.

[15] Text incert. Altă lecțiune: „creează o altă artă, minoră, într-un copil care posedă reflexul…“ Probabil că Plotin face aluzie la tema scrisului din *Phaidros*, scris văzut ca o artă minoră, ca o jucărie, o distracție în raport cu discursul oral.

[16] PA, 3, p. 374, nota 1. consideră că acest pasaj nu are sens. Nu cred: dacă Sufletul inferior s-ar desprinde de partea sa superioară, aflată în contact direct cu Intelectul, atunci această parte nu ar mai fi în contact cu toate lucrurile, prin intermediul Sufletului inferior;

fi pretutindeni, ci numai în locul unde ar ajunge /efectiv/.[16] Însă partea /Sufletului/ care se duce înainte nu este identică cu partea care rămâne pe loc.

Dacă, așadar, Sufletul trebuie să fie pretutindeni și să nu existe loc unde să nu-și aibă activitatea sa; și dacă întotdeauna partea superioară este diferită de cea inferioară, iar dacă activitatea sa provine din contemplare ori din acțiune practică, dar dacă acțiunea practică nu avea cum să existe încă — căci e cu neputință să există acțiune înaintea contemplării — este necesar ca acea contemplare /a Sufletului inferior/ să fie mai slabă decât cealaltă, primă, dar și ca întregul Suflet să fie contemplare.

Rezultă că acțiunea practică care pare a fi conformă cu contemplarea este cea mai slabă contemplare. Căci întotdeauna generatul trebuie să fie de același fel /cu cel care l-a generat/, dar el este totodată mai slab /decât cel dintâi/, pentru că ajunge, prin coborâre, să se atenueze.[17]

Toate /se petrec/ în tăcere <ἀψοφητί>, *fiindcă nimic /natural/ nu are nevoie de o /contemplare/ evidentă și exterioară, cât și de acțiunea practică.* Iar Sufletul care contemplă și ceea ce /din el/ contemplă, dat fiind că se află mai în exterior, nu creează ceea ce vine după el în același mod cu ceea ce este înaintea sa /Intelectul/; /fiind/ contemplare, el creează contemplarea. Într-adevăr, contemplarea nu posedă o limită, și nici obiectul contemplat. De aceea *ea se află pretutindeni.* Unde nu ar fi ? Într-adevăr, același lucru /contemplarea/ se află în orice Suflet.[18] Căci /acesta/ nu este circumscris de mărime. Și totuși /contemplarea/ nu se află *în același mod* în toate lucrurile,

adică Sufletul ca totalitate, nu ar mai fi prezent în orice loc, ci doar părți ale sale ar fi prezente în diferite locuri, ceea ce Plotin contestă vehement. V. *22*,VI.4.

[17] Aplicarea principiului platoniciano-aristotelic general : efectul este inferior cauzei.

[18] Orice activitate a Sufletului este, în ultimă instanță, contemplare. Or, Sufletul este pretutindeni. Prin urmare, contemplarea este pretutindeni, chiar și acolo unde nu pare a fi.

astfel încât nu se află în același mod nici în toate părțile Sufletului. De aceea, *vizitiul împărtășește cailor ceea ce a văzut*[19]; iar ei primind aceasta, e clar că vor năzui la realitățile /inteligibile/ pe care le-au văzut, dar nu au primit totul. *Însă dacă ar face ceva practic când ar năzui /la acele realități inteligibile/, fac aceasta în vederea realității inteligibile la care năzuiesc*. Iar acea realitate era obiectul contemplării și contemplarea.[20]

6. *Acțiunea practică, prin urmare, se realizează în vederea contemplării și a obiectului contemplării.* Rezultă că, de fapt, contemplarea este finalitatea și pentru cei care acționează practic. Și cei care nu pot să primească /contemplarea/ ca în linie dreaptă încearcă să pună mâna pe ea dându-i ocol.

Căci, din nou, când obțin ceea ce vor — ceea ce au dorit să se facă — /îl obțin/ nu ca să ignore, ci ca să cunoască și să vadă lucrul prezent în Suflet, e limpede că /acesta/, fiind situat /acolo/ poate fi contemplat. Aceasta /se întâmplă/, dat fiind că în vederea binelui acționează oamenii, iar acesta /are loc/ nu ca să iasă în afara lor înșiși, nici ca să nu-l posede, ci ca să posede binele rezultat din acțiune.

Și unde se află /acest bine/ ? În Suflet. Și iarăși acțiunea s-a întors la contemplare![21] Căci ceea ce omul primește în Suflet, care este rațiune formatoare, ce altceva este decât o *rațiune formatoare tăcută* <λόγος σιωπῶν> ? Și este cu atât mai /tăcută/,

---

[19] Referința este la mitul carului și al cailor înaripați ca model al Sufletului — *Phaidros*, 247e.

[20] Diferența față de gândirea modernă este maximă: pentru noi, teoria se face în vederea unei acțiuni. Pentru Plotin acțiunea se face în vederea teoriei, adică a contemplării Formelor. Pentru noi, teoria se împlinește în practică; pentru Plotin practica se împlinește în teorie.

[21] Ocolul: oamenii doresc să contemple un bine, dar nu au puterea s-o facă direct. Atunci, ei acționează practic sau creează un obiect și obțin ceva ce poate fi contemplat în afară; dar contemplându-l pe acesta în sinea lor, revin la interioritatea pe care au abandonat-o un moment.

cu cât este în mai mare măsură/ o rațiune formatoare/. În acel caz, Sufletul stă în tăcere și nu caută nimic, fiind el plin;[22] iar contemplarea într-o astfel de situație e situată în interiorul său prin aceea că el posedă încredere. Și cu cât încrederea e mai puternică, cu atât contemplarea e mai tăcută în măsura în care conduce mai mult spre unitate, iar cunoscătorul, prin cât /de mult/ cunoaște — căci trebuie deja să fim serioși — se îndreaptă spre unitatea cu obiectul de cunoscut. Căci dacă /cunoscătorul/ și /obiectul de cunoscut/ sunt doi, unul va fi ceva, iar celălalt — altceva. Rezultă că ei stau cumva alături și că acest cuplu încă nu a fost făcut să fie propriu /Sufletului/ <ᾠκείωσεν>, cum se întâmplă atunci când anumite noțiuni, deși prezente în Suflet, nu produc nici un efect.

De aceea, *este necesar ca noțiunea să nu fie exterioară /Sufletului/, ci să se unească cu Sufletul cunoscătorului, până când acesta ar afla-o proprie sieși.* Așadar, când /noțiunea/ devine proprie /Sufletului/ și se dispune asemenea /Sufletului/, Sufletul o aduce înainte și o lucrează — el nu o poseda în mod primordial — și o înțelege.[23] Iar prin lucrul asupră-i, el cumva devine diferit de sine însuși și, reflectând, o privește ca un subiect diferit un obiect diferit de sine.

Totuși Sufletul însuși este rațiune formatoare și cumva intelect, dar unul care vede altceva decât /pe sine/. El nu este împlinit, ci în lipsă în raport cu ce se află înaintea sa /din punct de vedere ierarhic/. Totuși el vede în tăcere lucrurile pe care le exprimă. Iar ceea ce a exprimat bine mai înainte, nu mai exprimă. *Ceea ce exprimă, exprimă din pricina lipsei /care îl caracterizează/, cunoscând ceea ce posedă* /în sine/ *în vederea unei cercetări.* Și în chestiunile practice, el pune în acord ceea ce posedă cu realitățile exterioare.

Și deoarece /Sufletul/ posedă mai mult decât Natura, el este mai liniștit, și deoarece avuția sa e mai mare, e mai contem-

---

[22] „Tăcerea“ înseamnă lipsă de deliberare, de raționament. Sufletul nu mai caută, ezită, încearcă, nu se mai agită.

[23] Incertitudine textuală: PB „cunoaște ceea ce poseda în mod primordial.“

plativ. Dar pentru că nu este perfect, năzuiește să posede mai multă cunoaștere a obiectului contemplat și contemplarea rezultată din efortul de cercetare.[24] Atunci, părăsindu-și /starea/ și ajungând în alte realități, apoi întorcându-se iarăși /la sine/, el contemplă prin intermediul părții sale abandonate /pentru un răstimp/. Aceasta din urmă, stând în sine, face în mai mică măsură această /călătorie/.

De aceea omul înțelept a încheiat deja cu producerea de raționamente <λελόγισται ἤδη>; *el /numai/ exprimă pentru un altul ceea ce are de la sine.*[25] Privirea sa este către sine însuși. Și el este deja îndreptat spre unitate și spre pace nu numai față de lucrurile exterioare, ci este și întors spre sine. *Și are totul în interiorul său.*

7. Este cumva limpede că toate realitățile autentice provin din contemplare și sunt contemplare. Iar realitățile născute din primele, când acestea contemplă, sunt ele însele obiecte ale contemplării — unele rezultate prin senzație, altele prin cunoaștere sau opinie. Și acțiunile practice posedă finalitatea în cunoaștere. Năzuința spre cunoaștere și zămislirile decurg din contemplare pentru desăvârșirea unei forme și a unui alt obiect al contemplării. *În general, toate lucrurile, fiind imitații ale creatorilor lor, creează obiecte ale contemplării și forme.* Iar existențele în devenire, fiind imitări ale unor realități /autentice/, își înfățișează creatorii ca nepunându-și drept finalitate nici creațiile, nici acțiunile, ci rezultatul /acestora/ *pentru ca să-l poată contempla.* Și pe acesta vor să-l vadă și reflecțiile raționale și — încă înaintea acestora — senzațiile, care au cunoașterea drept finalitate. Iar înaintea acestora, Natura creează obiectul contemplării și rațiunea formatoare în sine însăși, săvârșind o altă

[24] Plotin pune în evidență procesul de cercetare, de căutare la care se supune Sufletul din pricina insuficienței sale în raport cu Intelectul. Într-un fel însă, Sufletul e mai agitat decât Natura, deși este superior totuși acesteia, deoarece Natura nu este conștientă de imperfecțiunea sa, în timp ce Sufletul este.

[25] Cf. *6*,IV.8,1, vol. 1, p. 250.

rațiune formatoare. Dintre aceste creații unele sunt de înțeles de la sine, pe altele discursul nostru le-a reamintit.

De fapt și punctul acesta este limpede: este necesar, de vreme ce primele realități se află în contemplare, ca și celelalte toate să tindă spre contemplare, *de vreme ce pentru toate originea este finalitatea.*[26] Și când animalele zămislesc, rațiunile formatoare interioare pun în mișcare /Materia/; ceea ce constituie o activitate de contemplare și durerile facerii de a naște multe forme, multe obiecte ale contemplării și de a umple totul cu rațiuni formatoare și de a contempla cumva etern. *Căci a face să existe ceva înseamnă a face o formă — ceea ce înseamnă a umple totul cu contemplare.*

Și defectele /de creație/ — atât cele din ființele care se nasc, cât și acelea din acțiuni — reprezintă o abatere a minții celor care contemplă de la obiectul de contemplat: artizanul prost seamănă cu cineva care creează forme urâte.

Și iubirile îi încearcă[27] pe oamenii care văd /o formă/ și se grăbesc spre formă.

8. Astfel stau acestea. *Contemplarea însă suie de la Natură către Suflet și de la acesta la Intelect.* Și mereu contemplările devin mai adecvate și se unesc /mai bine/ cu cei care contemplă; și în cazul Sufletului vrednic obiectele cunoscute merg către o identificare cu subiectul /cunoscător/, pe măsură ce se grăbesc spre Intelect.

Or, în cazul acestuia, e vădit că ambele /obiectul și subiectul cunoscător/ nu formează o unitate prin *apropriere* <οἰκειώσει>, precum la Sufletul cel mai bun, ci /o unitate/ *prin Ființă* și prin aceea că *a fi și a gândi sunt același lucru*[28]. Căci

[26] Se poate traduce la fel de bine „începutul este sfârșitul". Ideea este că existențele tind să revină, prin ascensiune, de acolo de unde au pornit, iar această mișcare de revenire este în fond cumva identică cu contemplarea.

[27] Incertitudine textuală.

[28] Parafrază după Parmenide, Diels-Kranz, fr.B3. Cf. *10*,V.1,8, și *Filozofia greacă până la Platon,* București, 1979, vol. 1–2, p. 232.

/în cazul Intelectului, obiectul gândirii/ nu mai este ceva, iar /subiectul gândirii/ — altceva. Într-adevăr, /altminteri/ din nou va exista altceva care nu mai admite această distincție. Trebuie deci ca ambele să fie o unitate esențială — iar aceasta este o *contemplare vie*, nu un obiect al contemplării, în sensul unei realități aflate într-o altă realitate diferită. Căci ceea ce se află într-o altă realitate trăiește din pricina aceleia, și nu una *de la sine vie.*[29]

Într-adevăr, dacă un obiect al contemplării și un gând vor fi vii, trebuie ca ele să fie viață, dar nu vegetativă, nici sensibilă, nici sufletească în celelalte aspecte. Căci cumva și restul vieților sunt gândiri: *una este însă o gândire vegetativă, alta — sensibilă, alta — sufletească.* Dar cum e posibil să fie gândiri ? Fiindcă /viețile/ sunt rațiuni formatoare.

Orice viață este o gândire, însă fiecare mai întunecată decât o alta, după cum este cazul și cu viața. Aceasta /a Intelectului/ este mai luminoasă, este prima viață și primul Intelect care este unitate. Prin urmare, viața cea dintâi este gândire și viața de ordinul doi este gândire de ordinul doi, iar viața cea de pe urmă este gândirea de pe urmă. Orice viață deci aparține acestui gen /al gândirii/ și este gândire.

Desigur, oamenii ar consimți probabil că vieții îi sunt proprii diferențele; însă ei nu admit că există diferențe în cazul gândirilor, ci /ei susțin/ că unele / forme ale vieții/ sunt gândiri, în vreme ce altele nu sunt câtuși de puțin gândiri, fiindcă ei nu cercetează ce este viața în general. Dar trebuie indicat acest lucru, anume că din nou raționamentul arată că toate lucrurile sunt *un accesoriu* al contemplării <πάρεργον θεωρίας>.[30]

Dacă, așadar, viața cea mai adevărată este viață în temeiul gândirii, iar aceasta este totuna cu cea mai adevărată gândire,

29 Text corupt, urmez corecția lui PA.

30 Plotin continuă să dezvolte teza sa radicală: derivarea tuturor realităților — fie ele practice, biologice, umane — din gândire, considerarea lor drept forme de gândire atenuată și deturnată. Pentru Plotin gândirea este viață și nu o activitate de procesare de informații ca în calculatoarele noastre de azi.

cea mai adevărată gândire trăiește, iar contemplarea și obiectul contemplat respectiv trăiesc și sunt viață — *ambele formează o unitate compactă*.

Prin urmare, dacă cele două sunt o unitate, în ce fel, invers, această unitate devine multiplicitate? Răspund că /aceasta se întâmplă/ fiindcă /Intelectul/ nu contemplă unitatea. Chiar și atunci când el contemplă Unul, nu-l contemplă *ca pe Unu*. Căci în caz contrar, nu devine Intelect. Ci începând ca unu, el /Intelectul/ nu rămâne în felul în care a început; ci, fără să-și dea seama, devine multiplu, ca și când ar fi îngreunat și se desfășoară pe sine, dorind să le posede pe toate. Poate ar fi fost mai bine pentru el să nu voiască aceasta, căci a devenit al Doilea.[31]

Este precum un cerc care, desfășurându-se, a devenit și contur, și suprafață, și centru, și raze; și unele sunt sus, altele — jos.[32] Sunt mai bune realitățile de unde a provenit, mai rele cele încotro s-a dus. Căci originea /singură/ nu este la fel precum originea și cu destinația /laolaltă/, și nici invers originea și cu destinația /laolaltă/ nu sunt la fel cu originea singură.[33]

Pe de altă parte, Intelectul nu este intelectul unei singure persoane, ci Intelectul universal. Întreg fiind, el este Intelectul tuturor. Fiind el toate și al tuturor, partea sa trebuie să posede totul și pe toate. Căci dacă nu, o parte nu va avea Intelect și se va alcătui din non-intelecte; și va fi o grămadă adunată, așteptând să devină Intelect când toate părțile sunt puse laolaltă. De aceea, *Intelectul este fără limitări*[34] și, dacă se ia ceva din el, nu se micșorează. Și nici ceea ce provine din el /nu e

[31] Înțeleg acest pasaj în felul următor: Intelectul, care este unu-multiplu, se contemplă pe sine, ceea ce înseamnă că vede în sine fie unitatea, fie multiplicitate. Dacă vede multiplicitatea, devine această multiplicitate, se desfășoară, devenind totalitatea realităților inteligibile și cea de-a doua ipostază.

[32] Pentru metafora cercului, v. LPIF§H,2,3.

[33] Vrea Plotin să spună că originea și destinația procesiei și reconversiei trebuie privite împreună?

[34] În sensul că nu se pot stabili hotare în interiorul său, nu se pot delimita porțiuni.

mai mic decât întregul/, fiindcă el este toate și el însuși. Și nici acela —/întregul/ — din care se ia partea, /nu scade/, fiindcă nu este o punere laolaltă a unor părți.

9. Intelectul este în acest fel. Iată însă de ce el nu ocupă primul rang, ci trebuie să existe *ceva mai presus de el*, de dragul căruia s-au spus cele de mai înainte: /trebuie să existe/ mai întâi, pentru că multiplul vine după unitate. Or, numărul este acesta /Intelectul/, iar principiul numărului și al celui care îi este aidoma este *unitatea esențială* <τὸ ὄντως ἕν>. Iar Intelectul este deopotrivă intelect și inteligibil, încât există laolaltă două realități. Dar dacă sunt două, trebuie conceput ceva înainte de doi.

Cum așa? Este vorba despre Intelectul singur? Dar inteligibilul este îngemănat cu orice Intelect, iar dacă este necesar ca inteligibilul să nu fie îngemănat cu el, atunci el nu va fi Intelect. Dacă, așadar, /Principiul/ nu este Intelect, ci El va fugi de dualitate, trebuie să existe ceea ce e anterior acestora două /Intelect și inteligibil/ — *mai presus de Intelect.*

Dar ce se opune ca inteligibilul să fie acest termen anterior /Intelectului/? /Se opune faptul/ că și inteligibilul este îngemănat cu Intelectul.[35]

Or, dacă Acela nu este nici Intelect, nici inteligibil, ce ar putea fi? Vom spune că este /Principiul/ de unde sosește Intelectul și inteligibilul laolaltă cu el. Dar îl vom reprezenta ca fiind ce anume? Și ce anume va face?

Și iarăși, El va gândi sau va fi ceva fără gândire? Dacă va gândi va fi Intelect, în timp ce dacă va fi fără gândire, se va ignora și pe sine însuși. În acest ultim caz, ce fel de măreție va avea?

Iar dacă am afirma că El este Binele și că este existența cea mai simplă, nu vom spune ceva limpede și evident, altminteri spunând adevărul, atâta vreme cât nu vom avea un teren pe care să așezăm cugetul.

Și iarăși: dacă gândirea altor realități se realizează prin Intelect, realități în stare să cunoască ceva care gândește prin

[35] O idee esențială, reluată mereu de Plotin: inteligibilul nu este separat și exterior față de intelect. Cf. *32*,V.5,1-2.

Intelect[36], prin ce fel de *intuiție imediată* <ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ> ar putea fi surprins Acela care a depășit natura Intelectului?

Trebuie arătat în ce fel poate fi /acest proces/: Vom afirma *că îl cunoaștem prin ceea ce îi este asemănător din noi.* Într-adevăr, există ceva din El la noi, sau nu e cu putință să fie /un loc/ unde El să nu existe pentru cei care sunt în stare să participe la El. *Căci în orice loc punând la pândă ceea ce poate să-L posede, îl vei poseda de Acolo pe Cel pretutindeni prezent.*[37] Așa cum, în cazul în care un sunet umple spațiul gol și, împreună cu el, și pe oamenii aflați în oricare loc al spațiului, urechea, pusă la pândă, *va suprinde întreg sunetul și nu va surprinde întreg sunetul.* Ce este Acela pe care noi îl suprindem așezând Intelectul la pândă? Sau trebuie cumva ca Intelectul să se tragă înapoi, și, cumva abandonându-se pe sine realităților dinapoia sa, (deoarece el este ca o făptură cu două capete <ἀμφίστομον>), trebuie ca el să nu mai fie în întregime Intelect, dacă vrea să-l vadă pe Acela![38]

/Intelectul/ este viața cea dintâi, care este o activitate prezentă în *desfășurarea în afară* <ἐν διεξόδῳ> a tuturor existențelor — desfășurare în afară, adică nu care *stă* în afară <διεξούσῃ>[39], ci care *iese* în afară <διεξελθούσῃ>. Dacă, prin urmare, /Intelectul/ este viață și desfășurare în afară și dacă le posedă pe toate în mod precis și nu la modul general — /în acest caz/ le-ar posedă în chip nedesăvârșit și nearticulat — este necesar ca el să provină din Altceva, care nu este încă în desfășurare în afară, ci care este Principiul desfășurării, Principiul vieții, Principiul Intelectului și al tuturor realităților.

---

[36] Incertitudine textuală.

[37] Text incert. Urmez varianta PA, dar nu și traducerea sa.

[38] Plotin spune că Unul este contemplat cu ajutorul Intelectului, care îl regăsește în sine. Dar cum este posibil aceasta, de vreme ce Unul este mai presus de Intelect? Plotin sugerează că Intelectul trebuie „să se tragă cumva îndărăt“, adică să nu mai fie complet Intelect, ci cumva să fie și Suflet.

[39] Adopt aici lecțiunea lui BP. Existențele generate nu sunt separate de existențele care le-au generat.

Căci *nu Principiul este toate lucrurile, ci toate lucrurile sunt din Principiu.* Principiul nu este încă toate lucrurile, și nici vreunul dintre toate, pentru ca, /nefiind nimic din acestea/, să dea naștere tuturor și pentru ca El să nu fie multiplicitatea, ci /să fie/ Principiul multiplicității. *Fiindcă cel care dă naștere este pretutindeni mai simplu decât cel care e născut.*[40] Or, *dacă Acesta a dat naștere Intelectului, El trebuie să fie mai simplu decât Intelectul.*

Iar dacă L-ai reprezenta ca fiind Unul *și* toate cele, fie că Acela va fi fiecare lucru individual în parte, fie că va fi toate laolaltă. Dacă, așadar, toate lucrurile au fost strânse laolaltă /pentru a-L produce/, El va fi posterior tuturor lucrurilor. Dar dacă El este anterior tuturor lucrurilor, toate lucrurile sunt *ceva*, iar el va fi *altceva* decât toate lucrurile. Însă, dacă El și cu toate lucrurile sunt date simultan, El nu va mai fi Principiu. Trebuie, dar, ca El să fie Principiu și să existe înaintea tuturor lucrurilor, pentru ca și toate lucrurile să existe în urma Lui.

/Iar dacă El va fi/ fiecare lucru individual, mai întâi oricare lucru va fi identic cu oricare altul; apoi toate vor sta laolaltă și nimic nu se va distinge de altceva. Și în acest fel /se arată/ că El nu este niciunul dintre toate lucrurile, ci este înaintea tuturor lucrurilor.

10. Și ce este El de fapt ? *Puterea /de a crea/ toate lucrurile* <δύναμις τῶν πάντων>[41]; dacă /puterea/ nu ar exista, nici ele nu ar exista, și nici Intelectul nu ar fi viața cea dintâi și întreaga viață. Dar ceea ce e deasupra vieții este cauza vieții. Căci nu activitatea vieții, care e toate lucrurile, este cea dintâi, ci ea parcă se scurge dintr-un izvor. *Închipuie-ți un izvor* care nu are alt început, și *care se dăruie pe sine tuturor râurilor, fără să se consume în râuri, ci rămâne el însuși în tihnă.* Iar /râurile/

[40] Teza anteriorității simplului sau al simplității anteriorului, v. LPIF§H,5,1. În ultimă instanță, este vorba despre prestigiul unității asupra multiplicității, a simplului asupra compusului, a unitarului asupra diversului.

[41] Cf. *7*,V.4,2; *27*,V.3,15V. și LPIF§H,5,6.

care au ieșit din el, curg înainte, *ținându-se încă laolaltă înainte ca fiecare să curgă în altă parte ; și totuși fiecare știe deja încotro își vor lăsa să curgă apele lor.*

Sau /închipui-o/ ca pe viața unui *arbore uriaș*, viață care străbate toate /părțile arborelui/, în vreme ce Principiul său stă locului și nu se risipește în întreg, de parcă ar fi așezat într-o rădăcină. Ea oferă întreaga viață arborelui celui cu multe chipuri, dar ea însăși stă locului neavând multiplicitate, ci fiind Principiul multiplicității /vieții/. Și nu e nimic uimitor aici ![42]

Ba e uimitor în ce fel multiplicitatea vieții provine din Ceea ce nu-i multiplicitate, și nu ar exista multiplicitate, dacă înainte de multiplicitate nu ar exista Cel care nu este multiplicitate !

Principiul nu se împarte în cuprinsul întregului. Căci dacă s-ar împărți, ar pieri și întregul ; și el nu ar mai putea exista, dacă Principiul nu ar rămâne pe loc în sine, fiind diferit /de întreg/. Iată de ce și *reîntoarcerea* este pretutindeni către unitate. În cazul fiecărui lucru există o unitate la care îl faci să se reîntoarcă. Iar acest individual întreg se reîntoarce la unitatea care este anterioară lui — o unitate care nu este simplă — până ce ai ajunge la Unitatea simplă ; iar Aceasta nu se mai reîntoarce la nimic altceva.

Iar dacă ai considera unitatea plantei — aceasta este principiul său care rămâne locului —, unitatea animalului, unitatea Sufletului și unitatea întregului /Univers/, consideri de fiecare dată ceea ce este cel mai puternic și mai valoros. Dar dacă ai avea în vedere unitatea realităților /inteligibile/ care există într-adevăr — principiul, izvorul și puterea /lor/ — o vom trata oare fără încredere și vom gândi că /avem în vedere/ nimicul ?

El nu este nici unul dintre lucrurile al căror Principiu este ; El e astfel încât, nimic neputând fi predicat despre El — nici ceea-ce-este /ceva/, nici Ființa, nici viața — El este deasupra tuturor acestora. *Iar dacă L-ai concepe eliminând /de la El/ existența /relaționată/, vei fi uimit !*

---

[42] V. LPIF§H,2,2.

Aruncă-te spre El, întâlnește-L; odihnindu-te în ale Sale, gândește-L; sesizează-L mai degrabă printr-un *contact:* privește măreția Lui prin intermediul realităților ce-I vin din urmă și care îl au drept cauză!

11. Și încă /gândește-L/ în felul următor: De vreme ce Intelectul este o viziune și o viziune care vede, va exista o *latență* care se actualizează. Va exista, prin urmare, în cazul Intelectului, pe de-o parte, materie, pe de alta — forma sa — materie în inteligibil. Astfel și vederea în raport cu actualizarea conține o dualitate: înainte de a vedea, ea era o unitate. Așadar, unitatea a devenit o dualitate și dualitatea este o unitate.[43]

Iar pentru vederea /cu ochii/ împlinirea se face din senzorial și ea este ca o desăvârșire, în timp ce pentru viziunea Intelectului ceea ce împlinește este Binele. Dar dacă chiar /Intelectul/ ar fi Binele, de ce ar mai trebui să vadă, sau, în general, să fie activ? Într-adevăr, toate celelalte lucruri se învârt în jurul Binelui și acționează datorită Binelui. Dar Binele nu are nevoie de nimic. *De aceea, El nu va avea nimic decât pe Sine însuși.*

Numindu-L astfel „Binele“, nu-I mai adăuga nimic cu mintea. Căci dacă îi vei adăuga ceva, îl vei face să ducă lipsă de orice I-ai fi adăugat. Iată de ce nici gândirea /să nu I-o atribui/, pentru ca /în El/ să nu fie ceva Intelectul și altceva Binele, și să-L faci o dualitate. Într-adevăr, Intelectul /are nevoie/ de Bine, dar Binele nu are nevoie de Intelect. De unde rezultă că, întâlnind Binele, Intelectul capătă *înfățișarea Binelui* <ἀγαθοειδές> și se desăvârșește de la Bine — Forma care se află la el, sosind de la Bine, îl face /pe Intelect să aibă /forma Binelui.

În ce fel se vede la Intelect o urmă a Binelui, în același fel se cuvine a gândi modelul, concepând adevărul Aceluia, pornind de la urma care dă fuga asupra Intelectului. Așadar, /El/

[43] Cf. *12*,II.4 și LPIF§H,4,3. Cele două aspecte ale Intelectului pleacă de la teoria lui Aristotel despre intelect, în *Despre Suflet*, III, 5, 430a.

a dat Intelectului care privește să aibă urma Sa asupra lui. Rezultă că în Intelect există năzuință și că el năzuiește pururea și întâlnește pururea /ceea ce dorește/; dar /El/ nu năzuiește. Spre ce anume ar putea năzui? Și nici nu întâlnește /nimic/, căci nu a năzuit /să obțină/. Prin urmare, El nu e Intelect. Căci există în /Intelect/ o năzuință și o înclinație spre Forma sa.

Iar *Intelectul este frumos* și e cel mai frumos dintre toate, așezat într-o „lumină pură“[44] și într-o strălucire pură și preluând natura tuturor realităților. Această lume frumoasă este umbra și imaginea lui care este așezat în întregul strălucirii, fiindcă în el nu se află nimic negândit, nimic întunecos și nici fără măsură, trăind o viață preafericită. O cutremurare l-ar cuprinde pe omul care l-ar vedea și care, așa cum se cuvine, s-ar cufunda în el, devenind una cu el!

După cum cel care privește spre Cer și care vede sclipirea astrelor, îl concepe cu mintea și îl caută pe Creatorul /lor/, tot astfel și omul care a privit Universul inteligibil, l-a văzut și l-a admirat pe Creatorul acestui /Univers vizibil/, trebuie să cerceteze: cine a înființat acest /Univers inteligibil/?[45] Unde și în ce fel /a făcut-o Acela care a zămislit Intelectul ca pe o astfel de odraslă — un *fecior frumos și săturat* <κόρος>[46], săturat de la El? Căci în nici un fel Acela nu e Intelect, nici săturat, ci este înainte de Intelect și de „săturare“. Într-adevăr, după El vin Intelectul și „săturarea“, care au nevoie și să se fi săturat, și să fi gândit. Acelea deci, care sunt aproape de Cel fără lipsă și care nu are nevoie să gândească nimic, posedă deplinătatea autentică și gândirea, fiindcă ele le posedă în primă instanță.

Dar Acela care este înaintea lor nici nu are nevoie /să posede/, nici nu posedă /nimic/. Altminteri, El nu ar mai fi Binele!

---

[44] *Phaidros*, 250c.

[45] Cf. *49*,V.3,16. Pentru doctrina „celor trei lumi“ (lumea vizibilă, lumea inteligibilă și Unu (lumea existenței pure, nerelaționate), vezi LPIF§H,5,3.

[46] Joc de cuvinte: κόρος înseamnă deopotrivă „fecior“, cât și „sațietate“, „săturare“.

(31,V.8)
DESPRE FRUMUSEȚEA INTELIGIBILĂ[47]

1. Noi afirmăm că acela care a ajuns să contemple frumusețea inteligibilă și care gândește frumusețea Intelectului autentic va fi în stare să aducă în gândire și pe Părintele acestuia, pe Acela mai presus de Intelect; dacă este așa, să încercăm atunci să vedem și să ne spunem nouă înșine, pe cât se pot spune asemenea lucruri, cum ar putea cineva contempla frumusețea Intelectului și pe cea a Universului inteligibil.

Dacă se dorește, fie două pietre așezate alături, una informă și lipsită de artă, alta — deja supusă de artă, ajungând statuia unui zeu sau a vreunui om — zeul fiind o Grație sau o Muză, omul nefiind unul oarecare, ci unul pe care arta l-a plămădit din toate frumusețile. Ei bine, piatra prelucrată de artă ar apărea că a ajuns la frumusețea formei, frumoasă fiind *nu pentru că este piatră* (căci și cealaltă piatră ar fi atunci la fel de frumoasă), ci /fiind frumoasă/ de pe urma formei pe care a introdus-o arta. Materia nu poseda această frumusețe, ci aceasta se afla în mintea /sculptorului/ înainte de a ajunge în piatră. Dar ea era în /mintea/ artistului nu în măsura în care el avea ochi sau mâini, ci în măsura în care el avea parte de artă.

Așadar, frumusețea se află în artă și ea era cu mult mai frumoasă /decât cea din piatră/. Căci în piatră nu s-a dus frumusețea aceea din artă, ci ea a stat pe loc, în vreme ce cealaltă /din piatră/, provenind de la ea, e inferioară.[48] Și nici aceasta nu a rămas pură în piatră, nici întocmai cum a dorit-o /artistul/, ci

[47] Acest tratat reprezintă a doua secțiune din marea lucrare ce cuprinde tratatele *30*,III.8, *31*,V,8, *32*,V,5 și *33*,II,9. El este dedicat înțelegerii Intelectului ca realitate *vie*, dinamică, activă, *nemijlocit asociat Formelor*, diferită de orice gândire discursivă și analitică, nu prin faptul că ar ajunge la rezultate diferite de aceasta, ci prin spontaneitatea, imediatitatea și caracterul infailibil și nedeliberat al ei.

[48] Forma din mintea artistului a produs o imitație — forma din artă. Principiul este că, întotdeauna, creatorul, cauza sunt superioare creaturilor sau efectelor.

/a rămas/ numai atât cât piatra a cedat artei. Dacă arta produce ceea ce este /frumos/ și posedă o astfel de /frumusețe/ (ea face /piatra/ frumoasă potrivit cu rațiunea formatoare a lucrului pe care îl face), ea este în mai mare măsură și în chip mai adevărat frumoasă, posedând frumusețea artei — mai mare și mai frumoasă decât frumusețea care există în afară.

Căci cu cât mai mult frumusețea se extinde ducându-se în piatră, cu atât ea devine mai slabă decât aceea care stă locului în unitatea /ideii/. Căci *orice se extinde în spațiu se separă de sine:* dacă e forță, /se separă de sine/ în forță, dacă e căldură — în căldură, dacă în general e putere — în putere, și dacă e frumusețe — în frumusețe. *Și primul creator, în întregul său fiind în sine, trebuie să fie superior creaturii.* Într-adevăr, nu absența muzicii /îl produce/ pe muzician, ci muzica, iar muzica senzorială este produsă de aceea care se află înaintea senzorialului.

Iar dacă cineva disprețuiește artele, pentru că ele creează imitând Natura[49], trebuie mai întâi afirmat că și lucrurile naturale imită alte entități /inteligibile/. *Apoi trebuie știut, că artele nu imită pur și simplu vizibilul, ci se îndreaptă spre rațiunile formatoare, de la care provine Natura.* Apoi, ele creează mult și de la ele însele: adaugă obiectului /creat/ ceea ce îi lipsește, dat fiind că ele posedă frumusețea. De fapt, și Phidias, sculptând statuia lui Zeus, nu s-a uitat la nimic din lumea senzorială, ci *l-a conceput așa cum Zeus ar apărea, dacă el ar dori să se înfățișeze ochilor.*

---

[49] În *Republica,* 597b și în continuare, Platon consideră arta drept imitație de ordinul doi: arta imită natura, care, la rândul ei, imită Formele inteligibile. Cum se vede imediat, Plotin contrazice această teorie, considerând că, cel puțin uneori, ca în cazul lui Phidias, arta poate fi o imitație de ordinul întâi, având acces direct la inteligibil, fără să imite natura senzorială. Despre Phidias ca artist „antinaturalist“, vezi Cicero, *Orator,* II, 8–9. E unul din foarte rarele locuri, unde Plotin se opune evident lui Platon, chiar dacă nu-l indică explicit. V. și LPA,2§ D,5.

2. Dar să lăsăm deoparte artele. Să examinăm realitățile despre care se spune că sunt imitate de obiectele /artelor/ — frumusețile care se nasc în mod natural și sunt considerate /că se nasc în mod natural/— anume, toate viețuitoarele raționale și iraționale și mai ales acelea dintre ele care sunt bine alcătuite, pentru că cel care le plămădește și le creează învinge Materia și oferă forma pe care a dorit-o.

Ce este deci frumusețea la aceste viețuitoare ? Nu poate fi /doar/ sângele și menstruația, ci /ar trebui să fie/ și culoarea, mereu o alta, și forma. Sau nimic /dintre acestea/ nu e frumos, sau e ceva fără formă. Sau e precum *ceva simplu* care cuprinde totul, [ca Materia].[50]

De unde însă a sosit strălucitoarea frumusețe a Elenei, cea atât de disputată, /de ce sunt frumoase/ acele femei asemănătoare Afroditei în frumusețe ? Și de unde vine chiar frumusețea Afroditei ? /De unde vine frumusețea/ dacă există un om cu desăvârșire frumos, sau un zeu dintre cei care, fie că ajung, sau nu, să fie văzuți, purtau asupra-le o frumusețe vizibilă ? *Oare nu este frumusețea pretutindeni formă?* Ea vine la ființa generată de la cea care o generează, precum se spune că frumusețea sosește asupra obiectelor de la arte.

Ei bine, obiectele artistice sunt frumoase și rațiunea formatoare din Materie /este frumoasă/, dar rațiunea formatoare care nu e în Materie, ci e în creator, să nu fie frumusețe, rațiunea formatoare primordială și imaterială [și care este astfel încât să se adune într-o unitate] ? Dar, dacă massa ar fi frumoasă, în măsura în care ar fi massă, ar trebui ca rațiunea formatoare și creatoare, pentru că nu e massă, să nu fie frumoasă. Or, dacă, atunci când există aceeași formă fie într-o massă mică, fie într-una mare, ea ne mișcă în mod asemănător și dispune în mod asemănător Sufletul privitorului prin puterea proprie, nu trebuie acordată frumusețea mărimii massei.

---

[50] Cf. *1*,I.6, unde Plotin identifică frumusețea cu ceea ce este simplu. Identificarea pare a nu mai fi atât de evidentă aici, deși nu trebuie uitat că Forma este mult mai unitară și mai simplă decât compusul senzorial, și chiar decât Sufletul.

Mai avem și următoarea dovadă: cât timp frumusețea se află în afara /ochiului/, nu o vedem, dar ea ne dispune Sufletul /într-un anume fel/ atunci când ajunge înăuntru. Or, forma, ea de una singură, intră prin ochi; cum altminteri ar putea intra /massa/ printr-o deschidere mică /a pupilei/? Este antrenată și o mărime care nu e mare în massă, devenită însă mare prin formă.[51]

Apoi, creatorul trebuie să fie sau urât, sau neutru, sau frumos. Un /creator/ urât nu ar putea produce contrariul său, unul neutru, de ce /ar produce/ mai curând frumosul decât urâtul?[52]

Pe de altă parte, Natura, creatoare a tuturor acestor frumuseți, are o frumusețe cu care precedă mult /creaturile/, numai că noi, obișnuiți să nu vedem nimic din interiorul /lucrurilor/ și nici cunoscând /această frumusețe/, urmărim exteriorul, fără să știm că interiorul mișcă /Sufletul/. E ca și când cineva, privindu-și imaginea proprie, ar urmări-o, deși ignoră de unde provine ea![53]

Faptul că lucrul urmărit /ca frumos/ este altceva /decât Materia/ și că frumusețea nu se află în mărime, îl arată și /Platon care vorbește despre/ „frumusețea din cunoștințe, cea din îndeletniciri și în general cea din Suflete“[54]. Într-adevăr, nu există mai multă frumusețe decât aceea proprie omului la care ai vedea în interior o înțelepciune pe care ai admira-o. Și nu te-ai uita la chip care poate fi urât. Ci lăsând deoparte orice aspect fizic, ai urmări frumusețea sa interioară.[55] Iar dacă ea încă nu te mișcă sufletește, încât să-l declari pe acel om frumos, nici pe tine nu te vei plăcea ca frumos, dacă vei privi în

[51] V. *35*,II,8,1, pentru teoria asupra vederii care explica micșorarea obiectelor văzute în depărtare prin faptul că imaginea lor se separă de massa lor.

[52] Și totuși, Unul nu este frumos și nici urât, fiind mai presus de calificare, și totuși produce Frumosul.

[53] Aluzie la mitul lui Narcis, interpretat ca o pierdere pe sine în senzorial, cf. *1*,I.6,8.

[54] *Banchetul*, 210b-c.

[55] Aluzie la Socrate a cărui urâțenie fizică contrasta cu frumusețea interioară, *Banchetul*, 215a-b.

interiorul tău. Și astfel fiind tu însuți, în zadar ai căuta frumusețea. Căci o cauți prin urâțenie și nu prin puritate.

De aceea, aceste vorbe nu se adresează tuturor. Dar dacă tu te-ai văzut pe tine însuți frumos, *reamintește-ți*!

3. Rațiunea formatoare din Natură este, prin urmare, modelul celei din corp, dar rațiunea formatoare din Suflet este mai frumoasă decât aceea din Natură, iar de la rațiunea din Suflet vine și rațiunea din Natură. Cea mai strălucitoare este rațiunea aflată în Sufletul vrednic și ea deja avansează în frumusețe. Căci împodobind Sufletul și oferindu-i lumină de la o lumină mai mare care e în mod primar frumusețe, îl face să deducă, fiind în Suflet, în ce fel este /frumos/ acela /Intelectul/ care stă înaintea sa, care nu a ajuns niciodată în altceva, ci e în sine. De aceea, /Intelectul/ nici nu este rațiune formatoare, ci este creatorul primei rațiuni care e frumusețe, aflată într-o *materie sufletească*.[56] El este Intelect, Intelect întotdeauna, și nu uneori Intelect, fiindcă /Intelectul/ nu este adăugat sieși.

Ce fel de imagine a Intelectului am putea avea ? Orice imagine va fi luată de la ceva inferior /lui/.[57] Imaginea trebuie însă să provină de la Intelect, încât /să-l cunoști / nu printr-o imagine: precum ai lua o bucată de aur drept eșantion al întregului aur și, dacă /aurul/ nu este pur, trebuie în fapt curățat sau arătat în cuvinte că el nu e în întregul său aur, ci /e aur/ numai această parte/ din massa pe care o arăți/. Astfel și Aici /imaginea Intelectului vine/ de la Intelectul care se află purificat în noi, sau dacă vrei, de la zei, /arătând/ în ce fel este Intelectul la ei. Căci toți zeii sunt augușți și frumoși, iar „*frumusețea* lor *este de neînchipuit*".[58]

---

[56] În raport cu Intelectul, Sufletul este ca materia în raport cu forma, deoarece Sufletul este format și ordonat de către Intelect.

[57] Plotin previne împotriva reprezentării Intelectului divin după modelul intelectului obișnuit uman.

[58] Formula este din *Banchetul*, 218e, dar contextul este diferit. Socrate îi spune lui Alcibiade care îl elogiase că, probabil, există în el, Socrate, o „frumusețe de neînchipuit", mult diferită de frumusețea exterioară a tânărului.

Dar ce anume îi face să fie astfel ? Intelectul, și anume faptul că Intelectul este mai activ în ei astfel încât e vizibil. Nu sunt /frumoși/ fiindcă corpurile lor sunt frumoase. Căci cei care au corpuri nu au calitatea de a fi zei prin virtutea corpurilor, ci ei sunt zei în virtutea Intelectului. Frumoși sunt deci zeii !

Și nu se întâmplă ca ei uneori să nu gândească, alteori să fie lipsiți de minte, ci întotdeauna gândesc cu un Intelect imperturbabil, stabil și pur ; ei le știu pe toate și cunosc nu lucrurile omenești, ci pe cele proprii și pe acelea pe care Intelectul le vede. Iar dintre zei, unii, aflându-se în Cer, contemplă de-a pururi — căci au răgaz — realitățile din Cerul /inteligibil/ cumva de la depărtare, ca printr-o înălțare a capului lor /deasupra Cerului/. Alții se află în Cerul /inteligibil/, cei care au locuința la el și în el ; locuiesc în întregul Cer de Acolo.[59] Căci *toate sunt Acolo cer, și pământul e cer, și marea, și viețuitoarele, și plantele, și oamenii ; totul din Cerul acela este ceresc.*[60] Iar zeii din Cerul /inteligibil/ nu-i disprețuiesc pe oamenii /de Acolo/, și nici altceva dintre cele de Acolo, fiindcă ele sunt de Acolo ; ei străbat toată țara de Acolo și orice loc, rămânând în tihnă.

4. Acolo „se trăiește lesnicios“[61] ; adevărul îi zămislește, îi hrănește, le este subzistență <οὐσία>[62] și hrană. Ei le văd pe toate, nu pe acelea la care „sosește devenirea“, ci pe acelea la care există Ființa <οὐσία>, și /se văd/ pe ei înșiși unii într-alții. Căci toate sunt străvezii și nu există nici un ecran întunecat, ci oricine și toate cele se dezvăluie luminoase pentru oricine,

---

[59] Primii zei sunt astrele ; ceilalți — superiori primilor, căci nu au corpuri — sunt echivalenți Formelor inteligibile.

[60] O minunată expresie metaforică a ceea ce am numit „logica incorporalului“ : partea are puterea întregului, întregul are puterea părții. V. LPIF§H,4,2.

[61] Expresie homerică pentru a descrie viața zeilor olimpieni, altminteri complet diferiți de natura divinului plotinian.

[62] Însemnând în limbajul filozofic „ființă“ sau „existență“, οὐσία înseamnă în limba obișnuită și „subzistență“.

până în adâncul lor. Lumina, într-adevăr, /se dezvăluie/ luminii. Căci orice /Acolo/ le are pe toate în sine, și, invers, le vede pe toate într-altul, încât toate sunt pretutindeni: *totul e tot, fiecare e tot, iar strălucirea e nemărginită.* Și fiecare dintre ei e mare, de vreme ce și micul e mare. Iar *Acolo Soarele este totalitatea stelelor, și invers, fiecare stea este un soare și toate /sunt soare/.*

Și mereu altceva se distinge în fiecare, dar toate sunt manifeste. Și mișcarea este /Acolo/ pură. Căci pe ea, în timp ce se mișcă, nu o tulbură cel care o mișcă și care ar fi altceva decât ea însăși. Iar repaosul nu este antrenat în mișcare, fiindcă el nu e amestecat cu ceea ce nu-i repaos. Iar frumosul e frumos, fiindcă nu se află în ceea ce nu-i frumos.

Nici un /zeu/ nu merge ca pe un sol străin, ci pentru fiecare locul unde se află este chiar ceea ce el este. Și locul de unde el vine se duce cu /zeul/ laolaltă în sus, și el nu este ceva, iar spațiul ocupat de el — altceva. Căci și substratul lui este Intelect, și el însuși este Intelect.[63] E ca și când ai gândi în ceea ce privește Cerul acesta vizibil care este luminos, că din el s-a născut lumina aceasta — astrele. Însă Aici dintr-o parte /a Cerului/ nu s-ar putea naște o altă /parte/ și fiecare ar fi doar o singură parte. *Acolo însă fiecare /parte/ se naște din întreg și există în același timp și partea, și întregul.* Căci îți reprezinți o parte, dar întregul este văzut cu un /ochi/ pătrunzător, ca și când ai avea o vedere precum se spune că era cea a lui Lynkeus, care vedea și interiorul Pământului: mitul face aluzie la „ochii" cei de Acolo.[64]

Pentru privirea de Acolo nu există oboseală, nici sațietate pentru cel care privește, ca să contenească /din privit/. Nu există nici golire, pentru ca, ajungând la umplere și la scop, să fie mulțumit. Nici nu e Acolo mereu ceva diferit, pentru ca,

[63] Pentru materia inteligibilă, vezi și *12*,II.4, 4-6.

[64] Lynkeus, fiul lui Aphareus, ar fi participat la expediția argonauților. Mai târziu, împreună cu fratele său geamăn Idas, ar fi pierit în luptă împotriva Dioscurilor. Lynkeus avea reputația unui văz extraordinar, care străbătea până în adâncul pământului.

printre lucrurile respective, cele care aparțin unuia să nu fie pe plac altuia. Și cele de Acolo nu se sleiesc.

Dar nesațul există Acolo prin faptul că săturarea nu conduce la disprețuirea lucrului care a produs săturarea. Căci văzând, /Intelectul/ încă mai mult vede și, când se vede pe sine fără limite, cât și pe cele văzute, el se unește cu propria-i natură. Iar viața nu știe de oboseală pentru nimeni, când e pură. Fiindcă acela care trăiește în chipul cel mai bun, de ce ar obosi? Or, viața este înțelepciune, iar *înțelepciunea nu este produsă de raționamente, pentru că ea este veșnic întreagă, fără să ducă lipsă de nimic, pentru ca să aibă nevoie de cercetare.*[65] Ea este prima înțelepciune și nu provine din alta. Și Ființa însăși este înțelepciune, iar /Intelectul/ nu e mai întâi el însuși, și apoi /devine/ înțelept. De aceea nu există o altă /înțelepciune/ mai mare, iar Știința în sine șade aici pe același tron cu Intelectul printr-o manifestare comună, după cum se spune, imitându-se /realitatea în mituri / că șade Dike alături de Zeus.[66]

Toate Acolo sunt precum niște *statui care se văd de către ele însele*, astfel încât există „o viziune a unor preafericiți văzători“[67]. Și cineva ar putea vedea măreția și puterea înțelepciunii, fiindcă împreună cu ea /Intelectul/ posedă și a creat toate realitățile și ea le însoțește pe toate; de fapt, *ea însăși este toate lucrurile* și ele s-au născut împreună cu ea, iar /Intelectul/ și cu ea formează o unitate și Ființa de Acolo este înțelepciune.

Însă noi nu am ajuns să înțelegem /lucrurile de Acolo/, deoarece concepem științele drept teoreme /distincte/ și drept

---

[65] Plotin revine la concepția potrivit căreia Intelectul nu presupune raționament, deliberare, efort de cercetare. Mai jos va arăta din nou că și Natura creează în acest fel nedeliberat.

[66] Nu există un alt Intelect, spre deosebire de ceea ce credeau unii, precum Numenios sau anumiți gnostici, după cum va arăta în *33*,II.9,1. Aici Zeus este simbolul Intelectului, în vreme ce în cap. 13, Cronos este simbolul Intelectului, iar Zeus — cel al Sufletului universal.

[67] *Phaidon*, 111a. Pentru imaginea Intelectulului ca un sanctuar și cea a Formelor ca statui, vezi *9*,VI.9,11.

o colecție de propoziții /disparate/, dar nu e așa nici măcar în cazul științelor de Aici. Iar dacă cineva are dubii, să lăsăm științele de Aici în momentul de față. Cât despre știința de Acolo, despre care Platon spune că „ea nu este mereu diferită, într-un loc diferit“[68], el ne-a lăsat să cercetăm și să aflăm în ce fel este ea, dacă susținem că suntem vrednici de denumirea /de platonicieni/. Probabil însă că este preferabil să începem de Aici:

5. Toate lucrurile generate, fie că sunt artefacte, fie că sunt naturale, sunt produse de o *anumită înțelepciune* și o înțelepciune guvernează pretutindeni creația. Fie așadar artele în acest fel, dacă vreuna creează potrivit cu această înțelepciune.

Dar artizanul iarăși se întoarce la înțelepciunea Naturii potrivit cu care sunt generate /vietățile/ și *care nu este încă compusă din teoreme /detașate/, ci, întreagă, este o unitate — nu una alcătuită prin asocierea mai multor părți într-o unitate, ci ea constă mai degrabă în desfacerea unei unități într-o multiplicitate.* Dacă cineva va susține că această înțelepciune este primară, este destul /pentru demonstrație/. Fiindcă, neprovenind de la altceva, ea nici nu este încă în altceva.

Însă dacă /se consideră/ că ea este o rațiune formatoare aflată în Natură, dar dacă, pe de altă parte, se va spune că Natura este principiul acestei rațiuni, ne vom întreba de unde îl are /Natura/. Iar dacă îl are din altceva, ce anume este acest altceva? Dacă îl are de la sine, ne vom opri. Dar dacă se va ajunge la Intelect /ca principiu al rațiunii și înțelepciunii/, trebuie privit în acest caz, dacă Intelectul a generat înțelepciunea. Și dacă se va afirma că da, de unde a luat-o? Or, dacă a luat-o de la sine, este imposibil altfel decât ca el însuși să fie înțelepciunea.

Așadar, *autentica înțelepciune este Ființă*, iar autentica Ființă este înțelepciune, iar demnitatea îi vine Ființei de la înțelepciune, și fiindcă îi vine de la înțelepciune, ea este Ființă autentică. De aceea, acele Ființe care nu posedă înțelepciune, deoarece s-au născut /totuși/ din cauza unei anumite înțelepciuni, sunt Ființe, dar fiindcă nu au în sine înțelepciunea, nu sunt Ființe autentice.

[68] *Phaidros,* 247d.

Și deci nu trebuie considerat că zeii și preafericiții de Acolo contemplă Acolo propoziții /abstracte/, ci *toate cele exprimate Acolo sunt imagini frumoase, așa cum și le-a reprezentat cineva /Platon/*[69] *că se află în Sufletul unui bărbat înțelept — sunt imagini nu pictate, ci vii, reale.* De aceea cei vechi au numit Formele realități și Ființe.

6. Mie mi se pare că și înțelepții egipteni au indicat lucrurile acestea cu înțelepciune — fie că au aflat-o printr-o știință precisă, fie că au obținut-o printr-o /aptitudine/ naturală: ei nu se servesc de *caractere alfabetice* <τύποις γραμμάτων> care să desfășoare discursuri și propoziții, nici nu se folosesc /de litere/ care imită sunetele și expresia verbală a unor propoziții. Ei desenează sau gravează imagini <ἀγάλματα γράψαντες> și, după ce desenează câte o singură imagine pentru fiecare lucru, înfățișează în temple expunerea acelei imagini.[70] *Fiecare imagine este, într-adevăr, și știință, și înțelepciune, și e un lucru autentic, luat compact, și nu o gândire discursivă sau o deliberare.*[71] Mai apoi, de la această /gândire/ compactă se obține în alt loc o imitație deja desfășurată și care expune /semnul originar/ și cauzele sale, din pricina cărora /lucrurile sunt/ astfel, descoperind că trebuie arătată admirație atunci când ceea ce s-a petrecut este atât de minunat.[72]

[69] V. *Menon*, 85b–86b.

[70] Variantă: „înfățișează că Acolo nu există o expunere."

[71] Pentru necunoașterea de către Plotin a aspectului fonetic al scrierii egiptene, v. Andrei Cornea, „Plotinus and The East", în *Annals of the Sergiu Al. George Institute*, vol. VI–VIII, 1997–1999, Bucharest. Altminteri, imaginea ideogramei pentru unitatea de sinteză a Formelor inteligibile este foarte pregnantă. V. LPA§ D,6.

[72] Este vorba, probabil, despre scrierea alfabetică, așa cum au dezvoltat-o grecii. Într-un alt sens, cele două stadii ale scrierii, cel ideogramatic-sintetic și cel alfabetic-analitic se referă la cele două viziuni asupra Creațiunii universale: viziunea propusă de Plotin, care presupune că Acolo „nu se deliberează", ci totul se produce fără efort, spontan și deodată, și viziunea tradițională platoniciană din *Timaios,* care dezvoltă analitic raționamente și oferă cauzalitatea fenomenului.

Când cineva cunoaște acestea, admiră înțelepciunea /respectivă/, anume în ce fel ea, fără să posede /discursiv/ cauzele realității din pricina cărora ea este așa cum este, le furnizează lucrurilor care sunt făcute potrivit cu ea. Ceea ce se înfățișează atât de minunat și care *rezultă cu greu sau deloc dintr-o investigație* — dacă s-ar descoperi că trebuie să existe în acest fel — *trebuie să existe înainte de investigație și de raționament.* În cel fel spun că stau lucrurile, să aflăm printr-un singur, „mare" exemplu, care se va potrivi în toate cazurile:

7. Iată acest Univers: suntem de acord că el este în felul în care este deoarece este creat de altcineva. Oare ne reprezentăm că cel care l-a creat a conceput în sinea sa Pământul și faptul că acesta trebuie să stea în mijloc? Apoi /a conceput/ apa pe Pământ și celelalte elemente, în ordine, până la cer, apoi toate viețuitoarele, și formele potrivite cu fiecare dintre ele, câte există în fapt, apoi viscerele din interiorul fiecărora și părțile exterioare? Iar apoi, dispunându-le pe fiecare astfel în /mintea sa/, s-a apucat de treabă? Dar o astfel de concepere nu e posibilă! De unde i-au venit ideile /unor lucruri/ unuia care încă nu văzuse /lucrurile respective/? [73]

Și nu era cu putință să producă luând Formele de la altcineva, după cum lucrează artizanii slujindu-se de mâini și de unelte. Căci mai târziu vin mâinile și picioarele /decât mintea sub raportul rolului/. Rămâne /ca singură explicație/ deci ca toate Formele să fie în alt subiect, dar, atunci când nu există nici un intermediar, din pricina vecinătății cu un altul din Ființă, *se ivesc spontan o imagine și o imitație a /Universului inteligibil/*, fie de la sine, fie că Sufletul își oferă serviciile (nu e nici o diferență în prezent), fie că un anume Suflet /face aceasta/.[74]

---

[73] Firește, din nou o critică a interpretării literale a mitului din *Timaios.* Dar textul poate fi considerat și împotriva creștinilor sau a gnosticilor creștini care, urmându-l pe Philon din Alexandria, apropiau acest mit de Cartea Facerii.

[74] Armstrong remarcă puțina importanță a rolului Sufletului în acest proces.

Prin urmare, de Acolo sunt toate lucrurile de Aici și Acolo ele sunt mai frumoase. Căci cele de Aici sunt amestecate, în vreme ce acelea /inteligibile/ nu sunt amestecate.

Ci, de la început până la sfârșit /acestea de Acolo/ sunt posedate de Forme. Mai întâi materia /inteligibililă/ este posedată de Formele elementelor, apoi, asupra /acestor/ Forme vin alte Forme, apoi iarăși altele. De unde rezultă și că este greu să să găsească materia /inteligibilă/, ascunsă cum este, de Forme. De vreme ce și ea este o Formă anume — ultima —, /Acolo/ orice lucru este Formă, acest /Univers inteligibil/ și toate /părțile sale/ sunt Forme. Într-adevăr, Arhetipul /lucrurilor de Aici/ este Formă.[75]

/Arhetipul/ a produs /lucrul/ individual în liniște, fiindcă orice creator este și Ființă, și Formă. De aceea, creațiunea este, în acest fel, *fără osteneală.* Ea este a întregului, pentru ca întregul /să poată crea/. Nu există vreun obstacol/ pentru creațiune/; în fapt, /creațiunea/ este suverană, chiar dacă fiecare lucru face obstacol altuia; dar el nu-i face ei obstacol și nu în momentul /când creează/. Ea persistă precum un întreg.

Eu cred că, dacă noi am fi Arhetipuri, Ființă și Forme și dacă deopotrivă Ființa noastră ar fi Forma creatoare, creațiunea noastră ar fi suverană fără osteneală. Și totuși chiar omul, devenit ceea ce este, produce o altă formă a lui însuși. Căci omul care s-a născut acum s-a îndepărtat de întreg. Dar când încetează să mai fie om, el „se poartă la înălțime“ — cum spune /Platon/ — și „guvernează întregul Univers“.[76] Într-adevăr, el ajunge să aparțină întregului și creează întregul.

De aceea spunem aceste vorbe, pentru că tu ai rațiuni întemeiate să arăți de ce Pământul se află la mijloc, de ce e rotund,

---

[75] Armstrong greșește, cred, aici, (PA, 5, p. 259, nota 2) considerând că este vorba despre Materia sensibilă. Această nu este Formă. Întreg sensul pasajului se referă la Universul inteligibil, unde trebuie să existe Arhetipul a tot ceea ce există Aici, inclusiv Arhetipul Materiei. Dar Arhetipurile sunt Forme.

[76] *Phaidros*, 246c.

și de ce ecliptica este într-un anume fel.[77] Dar Acolo nu s-a deliberat în acest mod, fiindcă astfel a trebuit /ca lucrurile/ să fie, ci pentru că situația /Acolo/ se prezintă așa cum este, de aceea lucrurile de Aici sunt frumoase și bune. *Ar fi ca și când concluzia nu /se deduce/ din premise, fiind ea înaintea raționamentului cauzal.* /Ea nu se ivește/ din *consecuție logică* <ἀκολουθία>, nici din *speculație prospectivă* <ἐπίνοια>, ci ar fi înaintea consecuției logice și a speculației prospective. Căci acestea toate sunt posterioare — și discursul, și demonstrația <ἀπόδειξις>, și dovada <πίστις>.[78]

Dat fiind că /întregul/ este principiu, toate vin de la el și în acest fel. Și este corect ce s-a spus: să nu se caute cauze unui principiu[79] — unui astfel de principiu-început desăvârșit, *care este identic cu sfârșitul (finalitatea).* Iar acela care este principiu (început) și sfârșit este deopotrivă întregul și este fără lipsă.

8. Există o frumusețe de primă instanță, /o frumusețe/ întreagă și în toate privințele întreagă, pentru ca nu cumva, printr-o parte /a sa/, să ducă lipsă de frumusețe. Cine nu va declara /Intelectul/ frumos? Nu pe acela care nu e un întreg /frumos/, ci are /doar/ o parte /frumoasă/, sau nici măcar o parte!

Sau, dacă el /Intelectul/ nu este frumos, cine altul ar mai fi? Căci Acela care este înaintea /Intelectului/ nici măcar frumos nu vrea să fie![80] Dar frumosul primordial se oferă viziunii

---

[77] Într-un fel, o scuză a demersului lui Platon din *Timaios:* de dragul explicației, lucrurile puteau fi prezentate analitic, dar nu trebuie crezut că ele au și apărut în acest fel în realitate. V și nota 24.

[78] Primul termen denumea mai ales argumentele logice, în vreme ce al doilea se referea la cele de natură retorică — ambele prezente în *Timaios,* așa cum se regăsesc în același text atât demonstrațiile cauzale, cât și raționamentele prospective prin care Demiurgul planifică Creațiunea în vederea maximizării binelui.

[79] V. de ex. *Met.* A 2, 994a, p. 94, unde Aristotel afirmă că nu se poate merge la infinit în căutarea cauzelor fie eficiente, fie finale, fie formale, și că principiul este ireductibil.

[80] Cf. *1*,I.6,9, p. 174.

prin faptul că este Formă și un obiect al viziunii; motiv pentru care vederea sa este agreabilă. De aceea, voind Platon să semnifice aceasta, *spre a fi mai clar, ca pentru noi,* îl face pe Demiurg să primească bine ceea ce s-a săvârșit, voind astfel să arate frumusețea Arhetipului /inteligibil/ și a Formei ca fiind ceva agreabil.[81]

Într-adevăr, când cineva ar admira orice lucru confecționat după un Arhetip, admirația sa se îndreaptă asupra Arhetipului în conformitate cu care acel lucru a fost făcut. Iar dacă omul *„ignoră ceea ce resimte“*[82], nu există nici o admirație /din partea sa pentru Arhetip/. Într-adevăr, și îndrăgostiții și, în general, cei care admiră frumusețea de Aici ignoră că /această frumusețe/ o are drept cauză pe aceea de Acolo. Căci o are drept cauză pe aceea de Acolo.

Iar faptul că termenul „i-a fost agreabil“ se referă la Arhetip, îl lămurește suficient luând în considerație ceea ce urmează. Într-adevăr, spune /Platon/: „i-a fost agreabil și a dorit încă și mai mult să facă să semene /Universul/ cu Arhetipul său.“[83]. El indică astfel în ce fel este frumusețea Arhetipului /inteligibil/, prin faptul că prezintă frumosul generat ca provenit din cel inteligibil și drept o imagine a aceluia. Într-adevăr, dacă nu ar fi existat *acel preafrumos de o frumusețe de nespus,* ce anume ar putea fi mai frumos decât acest frumos vizibil? De unde rezultă că nu au dreptate aceia care critică acest frumos vizibil, afară doar dacă ei nu au vedere măsura în care /frumosul vizibil/ nu este frumosul inteligibil.[84]

---

[81] *Timaios,* 37c. Cu alte cuvinte: nu trebuie crezut — spune Plotin — că Demiurgul și-a exprimat efectiv satisfacția din *Timaios,* ci Platon ar fi dorit să ne comunice în acest fel că lumea vizibilă este frumoasă și bună <καλόν>, dar mult mai frumos și bun este Arhetipul său inteligibil și astfel să ne determine să-l admirăm pe acesta din urmă.

[82] *Phaidros,* 250a

[83] *Timaios,* 37c.

[84] V. *33*,II.9.

9. Să concepem cu mintea acest Univers, în situația în care fiecare dintre părțile sale rămâne ceea ce este și nu se confundă /cu o alta/; toate lucrurile laolaltă tind spre o unitate, pe cât le este lor cu putință, încât, oricare unitate apărând, precum sfera aflată în exterior, urmează de îndată și reprezentarea apariției Soarelui și a celorlalte astre, Pământul, marea și toate viețuitoarele, ca și când s-ar afla pe o sferă transparentă și în fapt ar putea fi toate văzute /acolo/.

Fie, așadar, în Suflet o reprezentare luminoasă a sferei conținând în ea pe toate, fie că ele se mișcă, fie că stau locului, sau pe unele mișcătoare și pe altele în rapaos. Păstrând această /sferă/ la tine, gândește-te la alta, înlăturând massa materială. Înlătură și locurile și reprezentarea Materiei din tine și nu încerca să consideri o altă /sferă/ mai mică decât ea prin massă; invocând Zeul care a făcut sfera a cărei reprezentare o ai, roagă-te să vină. El ar putea veni purtând Universul său laolaltă cu toți zeii din sine, el fiind unul și toți, iar fiecare /zeu/ fiind toți, adunându-se toți într-o unitate și fiind diferiți prin puterile lor; toți fiind unul prin acea unică /putere/ multiplă. Dar mai degrabă, unul este toți. Căci el nu pierde ceva, când se nasc toți /zeii/. *Ei sunt laolaltă și iarăși fiecare separat într-un repaos fără interval /spațial/, neavând vreo formă sensibilă.* În fapt, /dacă n-ar fi așa/, un zeu ar fi într-un loc, un altul — într-alt loc, și nici unul nu ar fi întreg în sine însuși. Nici părți nu are mereu altele în raport cu alții sau cu sine însuși, nici fiecare întreg nu e o putere îmbucătățită, care să fie atât de mare /numai/ cât de multe sunt părțile ei măsurate.

Acest /întreg/ este întreaga putere, care merge către nesfârșire, puternică la nesfârșire. Și atât este acela /Intelectul/ de mare, încât și părțile sale sunt nesfârșite. Căci în care loc se poate spune că /Intelectul/ nu ajunge ca să fie acolo?

Mare este și acest Cer laolaltă cu toate puterile în el, dar el ar fi încă mai mare și de o dimensiune inexprimabilă, dacă o mică putere corporală nu s-ar uni cu el. Și totuși, cineva ar putea declara mari puterile focului și ale celorlalte corpuri; și din cauza faptului că nu cunoaștem autentica putere, ni le imaginăm

arzând, nimicind, strălucind și lucrând pentru generarea vietuitoarelor.

Însă aceste puteri /corporale/ nimicesc fiindcă sunt și nimicite, și generează fiindcă ele însele sunt și generate. Dar puterea de Acolo posedă numai capacitatea de *a fi* /ceva/ și de *a fi frumoasă.* Într-adevăr, unde ar fi frumosul odată ce ar fi văduvit de *a fi /ceva/*? Unde ar fi Ființa, odată lipsită de faptul de *a fi frumoasă*? Căci dacă se pierde din frumos, se pierde și din Ființă. De aceea și *a fi* /ceva/ este dorit, fiindcă este identic cu frumosul, iar frumosul este îndrăgit, fiindcă faptul de a fi /ceva/ /este și el/.

De ce trebuie cercetat care din două (frumosul și Ființa) este cauza celeilalte din două, *de vreme ce natura /lor/ este una singură*? Ființa falsă de Aici are nevoie de o imagine de frumusețe adăugată, pentru ca să se înfățișeze frumoasă și, în general, ca *să fie /ceva/*, și ea *este* /ceva/ în măsura în care participă la frumusețea conformă speciei /sale/; și cu cât mai mult ar lua-o /pe aceasta/, când o ia, cu atât mai mult este mai desăvârșită. Căci în măsura în care e frumoasă, ea e mai mult Ființă.[85]

10. De aceea, și Zeus, deși este cel mai vârstnic dintre ceilalți zei pe care îi conduce, *avansează primul spre a avea această viziune; îl urmează alți zei, daimoni și Suflete, câte pot să vadă aceste priveliști.*[86] Zeus le apare lor dintr-un anume loc invizibil și, ridicându-se la înălțime deasupra lor, iluminează totul și-l umple de strălucire; îi orbește pe cei de jos și ei se întorc/de la el/, căci nu pot să-l vadă, așa cum se întâmplă cu Soarele. Unii îi rezistă și îl privesc, alții sunt tulburați, și cu atât mai mult cu cât sunt mai îndepărtați de el. Când însă îl văd cei în stare să-l vadă, toți îl privesc și privesc ceea ce-i aparține, dar fiecare nu extrage aceeași viziune mereu: unul, /cu ochii/ ațintiți, vede strălucind „izvorul dreptății" și natura /sa/, altul se umple de viziunea cumințeniei, nu pe aceea pe care o au

[85] Altă lecțiune: „în măsura în care e frumoasă, e mai proprie."

[86] Citat liber după *Phaidros*, 246d, 247d, 250a, 247a, 247d. Aici Zeus este, evident, Intelectul.

oamenii la ei, atunci când o au. Căci aceasta /de Aici/ o imită cumva pe aceea /inteligibilă/; răspândind cumva mărimea ei peste toate și peste tot, ea este văzută ultima de către aceia care au avut deja multe viziuni preastrălucite.

Așadar, zeii contemplă, fiecare în parte și fiecare laolaltă /cu ceilalți/, ca și Sufletele care văd toate cele de Acolo și care sunt făcute din toate, încât ele pot să cuprindă totul de la început până la sfârșit. Ele stau Acolo, cel puțin atâta din ele cât este menit să stea Acolo, dar adesea întregul lor stă Acolo, atunci când nu ajung să fie divizate.

Văzând acestea Zeus și oricare dintre noi iubește /frumusețea/ laolaltă cu el, văzând frumusețea de pe urmă, întreagă, mai presus de toate, și având parte la frumusețea de Acolo... Căci toate strălucesc și îi umplu /cu strălucire/ pe cei care au ajuns Acolo, pentru ca să ajungă și ei frumoși. Se întâmplă la fel ca atunci când oamenii ajung în locuri înalte, unde pământul are o culoare aurie; ei înșiși se umplu de acea culoare, ajungând asemănători cu pământul unde au suit. *Acolo, culoarea care înflorește este frumusețe; mai curând totul este culoare și frumusețe din străfunduri.* Căci frumosul, așa cum înflorește, nu este altceva.

Însă cei care nu văd întregul iau în considerare numai izbitura; alții, /străbătând întregul/ complet, sunt precum cei beți și săturați de nectar, de parcă frumusețea străbate întreg Sufletul; aceștia nu mai sunt doar privitori. Căci, în cazul lor, /privitorul/ nu mai stă în afara /obiectului văzut/ și obiectul văzut nu mai stă în afara/privitorului/, ci cel care vede cu acuitate conține într-însul obiectul văzut; posedându-l, el ignoră că, în cea mai mare parte, îl posedă și că îl privește ca fiindu-i exterior, că îl privește ca pe ceva care e văzut și că vrea să-l vadă. *Orice lucru pe care cineva îl privește ca pe un obiect de privit este privit din afară.*[87] Dar privitorul trebuie să trans-

[87] Să reamintim că vederea și comunicarea senzorială în general nu sunt posibile decât pentru că subiectul și obiectul senzației sunt părți aflate în simpatie ale Viețuitorului universal (*29*,IV.5,2–9). Așadar, cu cât unitatea ființei este mai mare, cu atât ea va vedea obiectul

porte /obiectul vederii/ asupra lui însuși și să vadă /obiectul/ ca pe o unitate /cu sine/ și să-l vadă ca pe sine. E ca și când vreun posedat al lui Phoebus, stăpânit fiind de zeu sau de vreo Muză, ar produce în sine viziunea zeului, dacă ar avea puterea să-l vadă în sine pe zeu.

11. În plus, vreunul dintre noi, când nu poate să se vadă pe sine, dacă, posedat fiind de zeu, ar produce o viziune /a zeului/ ca să-l vadă, pe sine se face manifest și privește o imagine înfrumusețată a sa proprie.[88] Lăsând deoparte însă imaginea, deși e frumoasă, mergând spre unitatea cu sine, nemaidivizând unitatea care e totul laolaltă, el este împreună cu zeul acela, *e prezent în liniște. El este împreună cu Zeul pe cât poate și dorește.*

Iar dacă s-ar întoarce spre dualitate, fiind /totuși/ pur, rămâne în continuitate cu Zeul, încât Zeul îi rămâne prezent iarăși în alt fel, dacă din nou se va întoarce spre el. Or, din întoarcerea /spre dualitate/, omul are următorul folos: la început se percepe pe sine, cât timp este diferit de /Zeu/. Dând însă fuga spre interiorul său, el posedă totul și, când lasă în urmă senzația de teamă să nu fie diferit /de Zeu/, el devine Acolo unul.

Și dacă ar dori să se vadă ca pe un obiect diferit, se face pe sine exterior /ca obiect al viziunii față de subiectul ei/. Înțelegând însă, oprindu-se într-o anumită întipărire a /Frumosului/, el continuă să caute să discearnă atent <γνωματεύειν> în ce fel este /Zeul, Frumosul/ în care intră; în felul acesta, înțelegând și având credință că intră într-un lucru preafericit, /trebuie/ ca deja să se predea pe sine în interior și, în loc de cineva

---

drept o parte a sinelui propriu și, invers, cu cât el va fi mai mult o parte a sinelui propriu, cu atât va fi văzut mai complet și mai profund.

[88] Este vorba, probabil, despre utilizarea unor imagini (icoane) ale divinității, pentru a permite, printr-o ieșire în afară, la contemplarea unui obiect frumos, reîntoarcerea la unitatea cu sine. Este o justificare teologică a cultului imaginilor, atât de răspândit în lumea Orientului păgân sau creștin ceva mai târziu.

care vede, el să devină o viziune pentru un alt privitor — viziune scăpărând de gândurile de felul celor sosite de Acolo.[89]

Prin urmare, în ce fel se va afla cineva în Frumos, fără să-l vadă ? Sau, văzând Frumosul ca pe ceva diferit /de el însuși/, încă el nu se află în Frumos; dar ajungând /să fie/ Frumosul, abia în acest fel se află în Frumos în cea mai mare măsură. Dacă există o viziune a ceea ce este exterior /subiectului/, nu trebuie să existe o viziune /a Frumosului/ decât în sensul următor: */subiectul să devină/ identic cu obiectul văzut.* Aceasta înseamnă un fel de comprehensiune și o conștiință de sine a celui care are grijă să nu se îndepărteze de sine prin faptul că vrea să perceapă mai mult.

Trebuie cugetat și la faptul că perceperea senzorială a suferințelor aduce lovituri mai mari, dar oferă cunoștințe inferioare, acestea fiind zdruncinate de acțiunea violentă a /suferințelor/. Într-adevăr, boala zdruncină, în timp ce sănătatea, unindu-se în liniște /cu noi/, ar da mai curând comprehensiunea sa însăși. *Sănătatea ne stă alături*[90] <παρίζει> *ca ceva propriu și se unește /cu noi/.* Dar /boala/ ne este ceva străin, non-propriu, și se evidențiază prin faptul că pare a fi ceva diferit de noi.

Dar ceea ce ne aparține și noi înșine suntem imperceptibili /pentru noi înșine/. Astfel fiind noi, atunci suntem cel mai mult în comprehensiune cu noi înșine, când am făcut să fie totuna cunoașterea de noi înșine și pe noi înșine. Și Acolo, prin urmare, cunoaștem în conformitate cu Intelectul cel mai mult, *atunci când dăm impresia că suntem ignoranți*, fiindcă așteptăm o reacție senzorială care afirmă că nu a văzut nimic. Or,

---

[89] Este semnificativ acest dinamism intern, această oscilație între unitate și dualitate în cazul contemplării Intelectului sau Frumosului; spre deosebire de contemplarea supremă a Unului, care nu mai presupune nici un fel de dualitate și mișcare.

[90] Prefer lecțiunea lui Volkmann în locul celei a manuscriselor: „stă în față“. Plotin reia din nou teza sa favorită că acțiunea spontană, „în tăcere“, inconștientă chiar, este superioară acțiunii deliberate. V. *27*,IV.3, 10, nota 56, iar aceasta atât la nivelul Naturii, cât și la cel al contemplării Intelectului.

nu a văzut și nici nu ar putea vedea vreodată așa ceva! Prin urmare, senzația este aceea care nu are încredere, dar cel care vede este o altă instanță /decât senzația/. *Sau, dacă nici aceasta nu ar crede, omul nu ar putea crede nici că el însuși există!* Căci el nu poate să se privească pe sine cu ochii corporali, punându-se pe sine în afara sa ca pe un obiect sensibil.[91]

12. S-a spus în ce fel un om, fiind diferit /de Frumos/, poate să vadă /Frumosul/, și în ce fel /poate să-l vadă/, fiind el însuși /Frumosul/.

Dar când îl vede, fie fiind diferit /de el însuși/, fie rămânând el însuși, oare ce anunță ? /Anunță/ că a văzut un zeu /Uranos/ care, în durerile facerii, dă naștere unui copil frumos /Cronos/, care le zămislește pe toate în sine și care, în sine, are durerile facerii fără dureri. Bucuros de ceea ce a zămislit și plăcându-i odraslele, ține totul la sine, primește cu încântare strălucirea sa și a lor. Fiind frumoși /fiii/ și încă mai frumoși cei care au rămas înăuntrul /lui/, un singur copil dintre toți /Zeus/ s-a arătat în afară.[92] De la acest copil care și e ultimul, se poate vedea, precum de la o imagine a /tatălui/, cât /de frumos/ este tatăl acela și cât de /frumoși sunt/ frații săi care au rămas la tatăl lor.

Dar feciorul neagă că a plecat fără rost de la tată. /El mai afirmă/ că trebuie să existe un alt Univers decât el — un Univers

[91] Știm că noi înșine existăm — spune Plotin — pur și simplu pentru că avem comprehensiunea tăcută și spontană a acestui fapt. Dimpotrivă, în momentul când avem îndoieli, când am proceda precum Descartes, încercând să deducem dintr-o gândire dubitativă și problematizatoare certitudinea propriei noastre existențe, abia atunci această existență ar fi defectă și neîmplinită.

[92] Mitul lui Uranos, Cronos, Zeus este interpretat de Plotin ca simbolizând succesiunea celor trei ipostaze ale sale — Unul, Intelectul, Sufletul (universal). Intelectul este frumos prin sine însuși, Sufletul este frumos prin imitarea Intelectului, iar Unul este mai presus de frumos. Frații lui Zeus care au rămas înăuntrul lui Cronos (în mitologie care au fost înghițiți de Cronos) ar trebui, probabil, interpretați ca desemnând Formele consubstanțiale cu Intelectul. Zeus reprezintă aici Sufletul, și nu Intelectul ca într-un capitol anterior.

născut frumos, ca o imagine a Frumosului.[93] Căci nu este îngăduit să nu existe o imagine frumoasă , /imagine/ a Frumosului, a Ființei. El /Universul vizibil/ își imită Arhetipul sub toate privințele: el are viață, are ce ține de Ființă, ca o imitație; are și faptul de a fi frumusețe, pentru că vine de Acolo. Are și veșnicia aceluia, ca o imagine.[94]

Sau uneori va avea imaginea /aceluia/, alteori — nu, deși imaginea nu apare prin artă ? Orice imagine naturală există atâta timp cât ar persista modelul. *De aceea nu au dreptate aceia care vor ca lumea să piară, în timp ce inteligibilul să continue să existe, și care fac lumea să fie generată de parcă cândva Creatorul a deliberat să o creeze.*[95] Ei nu vor să înțeleagă și nici nu cunosc în ce fel este această creațiune, anume că, atâta vreme cât /Universul inteligibil/ strălucește, nu este cu putință ca restul să aibă vreo lipsă. Ci, din momentul de când /inteligibilul/ există, există și celelalte existențe /vizibile/. Au fost însă întotdeauna și vor fi întotdeauna. *Trebuie, într-adevăr, să ne folosim de aceste cuvinte /„au fost", „vor fi"/ în vederea unei necesități de exprimare.*[96]

13. Prin urmare zeul, care este „legat" ca să rămână mereu la fel, îngăduie feciorului său să guverneze întregul Univers. (Căci nu era pentru el acceptabil ca, abandonând stăpânirea inteligibilului, să umble după una mai recentă decât el și posterioară, fiind el săturat de cele frumoase.) Abandonând Universul vizibil, /Cronos/, îl așază pe tatăl său /Uranos/ la sine și tinde să se înalțe până la El. Așază de partea cealaltă lucrurile care vin după el, începând cu feciorul său, astfel încât /el însuși să stea/ între ambii /Uranos și Zeus/ — prin diferențierea dată

---

93 Universul vizibil.

94 Este vorba despre timp, definit de Platon în *Timaios* ca „imaginea mobilă a eternității".

95 Este vorba despre creștini și gnostici care considerau lumea limitată în timp și creată în urma unui proces deliberativ al lui Dumnezeu. Dar în fond, așa considera și Platon, vezi LPA,2§D.

96 Un mod de a-l scuza pe Platon din *Timaios.*

de „castrarea“ /lui Uranos/ înspre sus, și prin „înlănțuirea“ care-l ține pe el însuși la distanță de ceea ce vine după el, în jos — aflându-se între un tată mai bun decât el și un fiu mai rău.

Dar, deoarece *tatăl său e prea bun pentru ca să fie frumos*, el /Cronos/ a rămas să fie cel dintâi frumos, chiar dacă și Sufletul /Zeus/ este frumos. Însă el este mai frumos decât acesta din urmă, fiindcă Sufletul are o urmă a lui. Din acest motiv, Sufletul este frumos în mod natural, dar devine încă mai frumos atunci când privește într-Acolo.

Dacă prin urmare, pentru ca să vorbim mai pe înțeles, Sufletul universal și Afrodita sunt frumoși, cine este acela /Intelectul/ ?[97] Dacă /Sufletul/ este /frumos/ de la sine, cât de frumos ar fi acela ? Iar dacă primește frumusețea de la un altul, de la cine Sufletul are și adaosul, și consubstanțialitatea cu Ființa, și frumusețea sa ? Când /oamenii/ sunt ei înșiși frumoși, /sunt astfel/ prin faptul că-și aparțin lor înșile; când sunt urâți, se duc într-o altă natură. Când se cunosc pe ei înșiși, sunt frumoși, în vreme ce, atunci când se ignoră, sunt urâți.

Prin urmare, Acolo este Frumosul și de Acolo vine. Dar oare sunt îndestulătoare cele spuse pentru a conduce la o cunoaștere luminoasă a *locului inteligibil*, sau trebuie revenit pentru a parcurge o altă cale ?

(32,V.5) DESPRE FAPTUL CĂ INTELIGIBILELE NU SUNT EXTERIOARE INTELECTULUI ȘI DESPRE BINE[98]

1. Oare cineva ar putea afirma despre Intelect, despre Intelectul adevărat și autentic, că uneori se va înșela și că nu va gândi realități ? În nici un chip. Cum ar mai putea fi el Intelect

[97] Afrodita este aici simbol al Sufletului, sau, ca fiică a lui Uranos, este Intelectul ?

[98] Opinia că inteligibilele sunt distincte de Intelect și în afara acestuia fusese susținută de Porfir la sosirea lui pe lângă Plotin, de Longinos, primul său dascăl și, probabil, de mai mulți filozofi platonicieni pre-plotinieni, precum Ammonius Saccas, Alcinous.

fără inteligență <ἀνοηταίνων> ? Trebuie, prin urmare, ca el să cunoască întotdeauna și să nu uite niciodată; iar el nu are o cunoaștere ca a cuiva care își dă cu părerea, ea nici nu e ambiguă și nici nu e precum a omului care a aflat-o de la un altul. *Și ea nici nu rezultă în urma unei demonstrații.*

Căci dacă s-ar afirma că unele /judecăți ale Intelectului/ rezultă prin demonstrație, /trebuie afirmat că lucrurile nu stau așa/, ci că există pentru el, de la sine, unele /propoziții/ evidente. (Raționamentul afirmă că *toate propozițiile* /sunt evidente pentru Intelect/: cum poate distinge un /raționament/ propozițiile evidente de la sine de cele care nu sunt evidente de la sine?) Or, în privința propozițiilor despre care se admite că /sunt evidente/ de la sine, de unde e prezentă pentru raționament evidența lor ? De unde va produce /raționamentul/ încrederea că lucrurile stau astfel ?[99]

De fapt și în cazul senzației, nu credem în lucrurile care par să ofere încrederea cea mai evidentă, de teamă că /lucrul perceput/ nu are consistența respectivă aparentă în mod obiectiv, ci /că aceasta se află/ în reacțiile subiective; și e nevoie /pentru a discerne/ de intelectul și de reflecția celor care judecă. Și chiar dacă e convenit că /realitățile/ se află în obiectele senzoriale pe care senzația le percepe, totuși ceea ce este cunoscut prin senzație este o imagine, iar senzația nu preia lucrul însuși: acela rămâne în afara ei.[100]

Cunoscând, dar, Intelectul și cunoscând el inteligibilele, dacă le cunoaște ca pe realități diferite /de sine însuși/, în ce fel le întâlnește ? Este cu putință să nu /le întâlnească/, astfel încât

[99] Pentru intelectul uman, unele propoziții sunt evidente de la sine, altele — nu, și se cer demonstrate. Pentru Intelectul divin toate propozițiile sunt evidente prin sine, astfel că procesul penibil al demonstrației nu mai are Acolo ce căuta.

[100] Pentru a fi siguri că simțurile nu ne înșală, avem nevoie de o analiză rațională, de o reflecție. Dar cum știm că analiza rațională nu ne înșeală la rândul ei ? Trebuie să postulăm o realitate mai presus de intelectul nostru limitat care oferă garanția adevărului, la fel cum intelectul respectiv oferă garanția simțurilor.

este cu putință să nu le cunoască, ori /să le cunoască/ abia atunci când le-a întâlnit; și nu va avea întotdeauna cunoașterea lor. Iar dacă se afirmă că /Intelectul și inteligibilele/ sunt „prinse laolaltă" <συνεζεῦχθαι>, ce sens are acest „prinse laolaltă" ?

Apoi *gândirile* /Intelectului/ vor fi întipăriri /în sine/. Iar dacă e așa, ele îi vor fi adăugate și vor acționa /asupra sa/. Dar în ce fel se vor întipări ele și care este configurația acestora?

Și gândirea /Intelectului/ va avea în vedere un lucru exterior /lui/, aidoma cu senzația. Prin ce se vor mai deosebi, dacă nu prin perceperea /de către senzație/ a unor lucruri inferioare? Și cum va ști /Intelectul/ că a perceput ceva în mod autentic?[101] Cum însă /va ști Intelectul/ că acel inteligibil /perceput/ este bun, sau frumos, sau drept? Căci fiecare dintre acestea este diferit de el, /în ipoteza că Intelectul și inteligibilele sunt distincte/, și, de asemenea, *principiile judecății*, în care el să creadă, nu se vor afla în el, ci și ele vor fi în afara sa; și chiar adevărul va fi acolo /în afară/.

Apoi acelea /inteligibilele/ sunt fie lipsite de senzație, fără participare la Intelect sau la viață, fie ele posedă Intelect. Dacă posedă Intelect, ambele sunt aici laolaltă; și adevărul este în acest fel și primul Intelect este acesta. Iar în acest caz, vom cerceta: în ce fel se poate ca adevărul de aici /din Intelect/, inteligibilul și Intelectul, dacă se află în același loc și laolaltă, să mai fie și două, și distincte? Sau în ce fel sunt? Dar dacă /inteligi-

[101] Într-adevăr, dacă inteligibilele sunt exterioare Intelectului, ele nu-i vor putea oferi de la sine putere garanția adevărului lor. Ar trebui postulat un Intelect superior care să ofere garanția autenticității cunoașterii, v. *33*,II.9,1, cum proceda Numenios cu al său Prim Intelect sau „Ființă în sine" <αὐτοόν> — Creatorul Universului inteligibil — pe care îl distingea de Demiurg — Creatorul Universului vizibil. (Pentru Numenios, .H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam, 1967, cap. 1,3; Ph. Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus", in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, 1970, R. Beutler, art. „Numenios", în *Pauly-Wissowa Real-Encyclopaedie der Altertumswissenschaft*, pp. 664–678 și *Numénius- Fragments,* Ed. des Places, Paris, 1973)

bilele/ sunt lipsite de Intelect și fără viață, de ce mai sunt realități autentice ?[102]

Ele nu sunt nici „premise" <προτάσεις>, nici „axiome" <ἀξιώματα>, nici „exprimabile" <λεκτά>[103]. Căci acestea se afirmă despre alte subiecte și nu ar putea fi ele însele realitățile autentice, precum atunci când se spune „dreptul e frumos", (dreptul și frumosul fiind /noțiuni/ diferite /una de alta/).

Iar dacă se va obiecta că /inteligibilele/ sunt termeni simpli — separat „drept" și separat „frumos" — trebuie răspuns mai întâi că inteligibilul nu va fi, în acest caz, o unitate și nici nu se va afla într-o unitate, ci fiecare /inteligibil/ va fi smuls de celălalt.[104] Unde și în ce locuri vor fi smulse ? Și Intelectul care le parcurge cum le va întâlni ? Unde va rămâne el ? Sau cum va rămâne el în aceeași condiție identică ? Ce fel de formă sau de întipărire va primi /de la ele/ ? /Inteligibilele/ nu sunt precum statuile din aur sau din alt material, făcute de un sculptor sau artist ! Căci, dacă ar fi așa, Intelectul care le contemplă va fi senzație.[105]

Și din ce cauză un inteligibil este „dreptate", în vreme ce un altul este altceva ?

Dar cea mai mare problemă este aceasta : dacă li s-ar acorda inteligibilelor în cea mai mare măsură să fie exterioare /Intelectului/ și s-ar admite că Intelectul le contemplă pe ele care

---

[102] Realitatea autentică este pentru Plotin o realitate vie și autonomă și nu o schemă logică, un plan, fie și grandios, pe care Intelectul-Demiurg l-ar fi utilizat ca Arhetip pentru a crea lumea.

[103] Termeni aparținând logicii stoice.

[104] Plotin vrea să argumenteze următoarele: 1) intelegibilul nu poate fi identificat cu o propoziție de tipul „dreptul e frumos", căci într-o propoziție se afirmă ceva despre altceva și deci inteligibilele nu ar avea autonomie. 2) Inteligibilul nu poate fi identificat nici cu un termen simplu sau o colecție de termeni simpli, desprinși unii de ceilalți, căci atunci nu se mai înțelege unitatea Intelectului. Soluția este reprezentarea Intelectului ca Tot-parte și „logica incorporalului".

[105] Și totuși, chiar Plotin comparase Formele din Intelect cu niște preafrumoase statui, ce-i drept, care se văd pe ele însele, *31*, V.8,4 și nota 67.

sunt astfel, este necesar ca Intelectul să nu posede adevărul lor și să se înșele asupra tuturor lucrurilor pe care le contemplă. Căci acele inteligibile ar fi adevăratele realități. El le va contempla deci, fără să le posede, primind imagini ale lor în cazul unei astfel de cunoașteri. Prin urmare, neposedând adevărul și primind la sine imagini ale adevărului, va poseda falsul și nimic adevărat.[106]

Iar dacă va ști că posedă falsul, va admite că nu este părtaș la adevăr. Dar dacă va ignora aceasta și va crede că posedă adevărul, fără să-l posede, un dublu fals ajungând în el, acesta îl va despărți mult de tot de adevăr. De aceea cred că în senzații nu se găsește adevărul, ci opinia, fiindcă ea primește /altceva din afară/; de aceea, pentru că e opinie, ea primește *un altceva*, în situația când *un altceva* /decât ea/ e lucrul de la care ea posedă /reprezentarea/ pe care o primește.

Dacă, prin urmare, nu ar exista adevăr în Intelect, un astfel de Intelect nici nu va fi adevăr, nici nu va fi Intelect cu adevărat, nici Intelect în general. Dar nici adevărul nu va exista în altă parte.

2. Așadar, *nu trebuie căutate inteligibilele în afara Intelectului*, nici nu trebuie afirmat că ele sunt întipăriri ale realităților în Intelect, nici nu trebuie ca, lipsind Intelectul de adevăr, să producem ignorarea și inconsistența <ἀνυπαρξία> inteligibilelor și chiar să suprimăm Intelectul însuși. Și dacă trebuie să-i aducem cunoaștere și adevăr și dacă trebuie ca el să păstreze în ființă lucrurile și să cunoască despre fiecare *ce este*, și nu *în ce fel* este fiecare, dat fiind că noi avem o imagine și o urmă a lui, dar nu posedăm realitățile autentice, nu ne unim și nu ne amestecăm cu ele, trebuie să i le dăm pe toate Intelectului autentic. În acest fel, el ar putea deopotrivă cunoaște și cunoaște

[106] Există aici reprezentarea tradițională că arta — cu regulile și principiile ei fixate de generații — este superioară artizanului. Atunci, dacă Arhetipul inteligibil este distinct de creator, el este superior creatorului care posedă din el doar o imagine, deci ceva fals în raport cu originalul.

în mod autentic; el nu ar putea uita, *nici n-ar alerga să le caute*. Adevărul în sine *va fi jilț* pentru realități; el va trăi și va gândi. Toate acestea trebuie să ființeze în legătură cu natura cea mai fericită. Altminteri, unde se va afla valoarea și măreția?

Și astfel, din nou, *el nu are nevoie nici de demonstrație, nici de dovadă că este în acest fel. El este în acest fel și el însuși își dă singur evidența.* /Îi este evident/ și dacă există ceva înaintea lui, fiindcă el provine din Acela, și dacă există ceva după Acela, fiindcă este el însuși. Și nimeni nu este mai demn de crezare pentru el în legătură el însuși, și /îi este evident/ că Acolo se află și că se află în mod autentic.

Rezultă că adevărul autentic nu e în acord cu altceva decât cu el însuși; el nu spune și nu e nimic altceva în afara lui însuși; este ceea ce spune. Cine l-ar putea respinge? De unde ar putea acela aduce respingerea? Respingerea adusă va conduce la identitate cu discursul care a vorbit mai înainte, chiar dacă ar fi prezentată ca ceva diferit /de acel discurs/; ea readuce la discursul care a vorbit de la bun început și este una cu /el/. Căci nu s-ar putea afla ceva mai adevărat decât adevărul![107]

3. Prin urmare, aceasta este o unică natură pentru noi — toate realitățile /autentice/ — adevărul. Iar dacă așa stau lucrurile, /ele sunt/ un mare zeu. Mai curând, nu *un* zeu, ci *zeul universal* ar cere dreptul să fie acestea /Intelect, inteligibile, adevăr/. Și natura aceasta este un zeu, un zeu de rangul al doilea care se prezintă pe sine, înainte de a-l privi /noi/ pe Acela /— pe Unul/. Iar Acela stă și șade deasupra acestei /naturi/ frumoase, precum pe un soclu care este atârnat de El.[108]

---

[107] Adevărul uman, relativ, presupune, după Plotin, un adevăr absolut, al Intelectului, care nu are nevoie de demonstrație și probe, deoarece este evident prin sine. A-l contrazice sau contesta ar presupune o certitudine la fel de mare și de evidentă, ceea ce ar trimite din nou la un adevăr absolut. Totul pleacă de la premisa implicită că, fiind dat relativul, trebuie postulat absolutul, așa cum existența umbrei presupune existența luminii.

[108] Așa cum remarcă Armstrong (PA, 5, p. 164, nota 1), Unul stă pe Intelect ca pe un soclu, dar acest soclu este atârnat de Unu și nu-l susține, așa cum se întâmplă cu soclul unei statui.

Era necesar ca Acela, ducându-se nu asupra a ceva neînsuflețit, să nu se fi dus nici nemijlocit asupra Sufletului, ci să aibă o frumusețe de nespus care iese în față înaintea sa. La fel, înaintea Marelui Rege ies în față mai întâi, în alai, personajele de rang inferior, după acestea vin mereu personajele de rang superior și mai auguste; în preajma Regelui /vin apoi/ cele mai regale, iar apoi /apar/ persoanele a căror demnitate îi urmează imediat celei a Regelui. După toate aceste personaje se înfățișează deodată însuși Marele Rege, în vreme ce ceilalți i se închină și i se prosternează — aceia care nu au plecat mai devreme, mulțumindu-se cu demnitarii /de rang inferior/ care au fost văzuți înaintea Regelui.

Prin urmare, acolo Regele este unul, iar demnitarii care ies înaintea sa sunt diferiți de el. Însă Regele de Acolo nu domnește peste străini, ci, posedând dreptatea, domnia naturală și împărăția autentică, dat fiind că este rege al adevărului și domnitor conform naturii peste întreaga progenitură proprie și orânduirea zeiască, mai drept ar fi numit „rege al regelui și regilor și tată al zeilor“ /decât Zeus/.[109] Pe acest rege și în acest chip l-a imitat /în mituri/ Zeus, care nu a îndurat contemplarea părintelui său, însă cumva /a primit/ energia *bunicului* pentru constituirea Ființei sale.

4. S-a spus că trebuie să parcurgem revenirea <ἀναγωγή> la Unu și la Unul autentic — nu unu precum sunt restul lucrurilor, care, fiind o multiplicitate, sunt unu prin participarea la Unu. Trebuie să concepem Unul care nu este /așa/ prin participare, pe cel care nu e mai curând unu decât e multiplicitate. Și s-a spus că Universul inteligibil și Intelectul sunt mai mult unu decât celelalte lucruri și că nimic nu e mai aproape de Unul însuși /decât Intelectul/, fără ca el să fie totuși Unul pur.

Dorim acum să vedem ce anume este Unul pur, autentic și care *nu e predicatul altui lucru*, dacă e cu putință. Trebuie

[109] Este vorba, în continuare, despre Intelect, comparat, cum s-a văzut cu Cronos, tatăl lui Zeus, care ar simboliza Sufletul universal.

atunci *să țâșnim* spre Unu și să nu-i mai alăturăm nimic, ci să ne oprim cu totul, temându-ne să nu ne îndepărtăm de El cât de puțin și să nu avansăm spre dualitate. Însă, dacă nu facem /astfel/, avem o dualitate, nu în lucrurile în care există unitatea, ci ambele /unități/ sunt posterioare /Unului/.

Căci /Unul/ nu vrea să fie numărat laolaltă cu alt /număr/, nici împreună cu o unitate, nici cu oricare alt număr, nici în general să fie numărat. Căci *El este măsură și nu este măsurat* și nu este egal cu celelalte /unități/ pentru ca să ajungă împreună cu celelalte. Iar dacă nu se întâmplă /cum spunem/, va exista ceva comun între El și lucrurile numărate, și atunci acest /comun/ va exista înaintea Lui. Trebuie deci să nu existe nimic comun. [110]

Nici „numărul esențial“ <οὐσιώδης> în sine, nici cel care urmează acestuia, anume cel al cantității /nu i se pot atribui Unului/.[111] „Numărul esențial“ este cel care oferă o existență eternă. „Numărul cantității“ este cel care produce cantitatea

---

[110] Pentru Plotin, Unul nu este nici unitatea aritmetică care intră în componența numerelor, nici un predicat universal, ci principiul de unitate, considerat transcendent tuturor lucrurilor. Aristotel observase că platonicienii (Xenocrates, Speusippos) aveau două concepții conflictuale privitoare la Unu. Pe de-o parte, ei îl considerau element care intra în componența numerelor matematice și al lucrurilor, pe de altă parte îl vedeau ca pe un predicat universal. (*Met.* M, 8, 1085b, p. 434.)

[111] Pentru platonicieni, „numărul esențial“ alcătuia arhitectura Formelor, în timp ce numărul matematic sau al cantității se afla situat între Forme și lucrurile senzoriale. Numerele esențiale ar fi provenit din *Unul* și din *Dualitatea indefinită* — principiile supreme. Sunt idei pe care Platon le-ar fi expus în conferințele sale esoterice *Despre Bine.* Aristotel ca și diferiți comentatori târzii, precum Alexandru din Aphrodisias sau Simplicius, se referă la această doctrină platoniciană. V. *Met.* A, 6, 987b, p. 64 și notele 50-51. Este remarcabilă lipsa de entuziasm a lui Plotin pentru această schemă platoniciană clasică și motivul principal mi se pare a fi faptul că ea pune Unul și Dualitatea indefinită pe același plan, ceea ce conduce la dualism. Pentru Plotin Unul este unic principiu.

împreună cu alte /numere/, sau /o produce/ și când este fără alte /numere/, de vreme ce el este un număr.[112]

De fapt, natura /numărului/ din lucrurile proprii numărului cantității, în raport cu unitatea, imită principiul lor aflat în numerele /esențiale/ din realitățile anterioare /inteligibile/ în raport cu Unul autentic. Această natură nu consumă Unul, nici nu-L divide, când ea posedă subzistență. Când apare dualitatea, există o unitate anterioară, iar aceasta nu este nici ambele unități din dualitate, nici nu este vreuna dintre acestea. Căci de ce ar fi mai curând una dintre aceste unități ?[113]

Dacă, prin urmare, ea nu e niciuna dintre ele, e aceea /anterioară/ care stă imobilă.

Dar în ce fel /apar/ acele /unități diferite ? Și în ce fel dualitatea devine unitate ? Și oare e același unu care există în fiecare /unitate/ cuprinsă /în dualitate/ ?

Trebuie răspuns că celelalte /unități/ participă la Unitatea primordială, dar și dualitatea participă la ea, în măsura în care ea formează o unitate, dar nu, totuși, în același mod. În fapt, nici o armată și nici o casă nu formează o unitate într-un mod asemănător. Iar casa în raport cu /corpul/ continuu <πρὸς τὸ συνεχές> nu e o unitate nici prin felul de a fi, nici prin cantitate.

Oare însă unitățile /separate/ din cinci sunt altfel decât unitățile /separate/ din zece, în timp ce unitatea /numărului/ cinci este identică în raport cu unitatea /numărului/ zece ? Răspund: dacă /raportezi/ o întreagă navă la /o altă/ întreagă navă — una mare la una mică — sau raportezi o cetate la o /altă/ cetate, sau o armată la o /altă/ armată, *unitatea fiecărei entități /ca atare/ este și aici identică.*[114] Iar dacă /unitatea nu e identică/

---

[112] Text incert.

[113] Unul nu se transformă în dualitate, căci atunci ar dispărea, dar nici nu poate deveni una din unitățile dualității. Căci — spune Plotin anticipând „principiul rațiunii suficiente“ al lui Leibniz — nu există nici un motiv pentru care el să devină una din unități mai curând decât cealaltă.

[114] Unitatea sintetică a tuturor entităților compuse aparținând aceleiași specii (case, armate, corpuri etc.) este identică, indiferent

în cazul lui cinci și al lui zece, nu e nici aici, în cazul /navelor sau al cetăților/. Mai târziu vom vedea dacă subzistă unele dificultăți în aceste privințe.

5. Trebuie să revenim la Acela. Se spune că Primul rămâne același, chiar dacă celelalte lucruri se trag din El.

Când la numere, unul /respectiv/ stă locului, altceva produce /numerele/, numărul apare potrivit cu unul. Cu atât mai mult Unul rămâne neschimbat în cazul /Unului/ care există înaintea realităților /inteligibile/. Or, când Unul stă nemișcat, nimeni altcineva nu creează, dacă realitățile sunt conforme cu El, ci este destul ca El să genereze realitățile. Și după cum acolo, în cazul numerelor, exista forma unului, a unității, la toate numerele în mod primar și secundar, fiecare număr dintre cele care îi urmează neparticipând la ea în mod egal, tot așa și Aici /în domeniul inteligibilului pur/, fiecare dintre realitățile care îi urmează Primului posedă ceva din Acela în sine, precum o formă a Sa.

Iar acolo /la numerele matematice/ participarea constituia cantitatea /numerelor/; Aici, [urma Unului] a constituit Ființa lor, astfel încât *faptul de a fi /ceva/ este o urmă a Unului*. Și dacă cineva ar spune că „a fi /ceva/“ s-a născut din Unu, probabil că ar nimeri adevărul. Căci primul numit „ceea-ce-este /ceva/“ a avansat puțin și nu a vrut să meargă mai departe, ci a *stat locului* <ἔστη>, întors spre interior și a devenit Ființă <οὐσία> și „vatră“ <ἑστία> pentru toate cele. De exemplu, pentru cel care, vorbind, se bazează pe sunet, cuvântul „Unul“ <ἕν> arată, pe cât poate, că ceea-ce-este /ceva/ <ὄν> provine de la Unu. Astfel, devenirea și ceea-ce-este /ceva/, imită puterea Lui, curgând din El. Această /putere/ cunoscându-L și pusă în mișcare de viziunea Lui, imitând ceea ce a văzut, lasă să se audă cuvintele „ceea-ce-este /ceva/“ <ὄν>, „a fi“ <εἶναι>, „ființă“ <οὐσία> și „vatră“ <ἑστία>. Aceste vocabule vor să

---

de dimensiunea lor. În schimb, unitatea sintetică a unor entități diferite ca specie este și ea diferită calitativ: o armată este în mai mică măsură unitate, decât o casă, și o casă decât un corp continuu.

semnifice ipostaza celui care a fost născut prin „suferința“ cuvântului pronunțat, imitând, pe cât posibil, nașterea a ceea-ce-este /ceva/.

6. Să rămână aceste spuse astfel după cum se dorește.[115] Cum însă Ființa născută este Formă (căci nu s-ar putea afirma că altceva /decât Forma/ s-a născut de Acolo), și este Formă nu a ceva anume, ci /Formă/ pentru tot, ca să nu ducă lipsă de nimic, este necesar ca *Acela să fie Neformă.*[116] Neformă fiind, El nu este Ființă. Căci Ființa trebuie să fie ceva individual, iar individualul este definit. Or, /Unul/ nu poate fi conceput ca un individual, căci individualul nu este principiu, ci el este doar *acel lucru* pe care l-ai afirmat ca fiind individual.

Dacă toate lucrurile sunt în domeniul generatelor, pe care dintre ele l-ai considera ca fiind Acela? Nefiind însă niciunul dintre ele, pe El L-ai putea declara doar ca fiind *mai presus* de acestea. Acestea sunt realitățile și ceea-ce-este /ceva/. Prin urmare, *El este mai presus de ceea-ce-este /ceva/.*[117] Expresia „Mai presus de ceea-ce-este /ceva/“ nu afirmă un *ce* anume — căci nu face o afirmație despre El — nici nu-I dă numele, ci afirmă numai că El nu e un *ce* anume. Făcând aceasta, în nici un fel /expresia/ nu-L cuprinde. Căci ar fi ridicol să încerce să cuprindă acea natură imensă. Cel care ar vrea să facă aceasta se pune pe sine departe de a merge cumva, cât de puțin, pe urma Lui. *După cum omul care vrea să cunoască natura inteligibilă va privi la ceea ce este mai presus de senzorial, fără să aibă nici un fel de reprezentare senzorială, așa și cel care vrea să vadă ceea ce este mai presus de inteligibil, va privi după ce va lăsa deoparte orice inteligibil, aflând prin intermediul inteli-*

[115] Plotin pare a fi un adept al caracterului motivat al limbajului. Totuși, ca și Platon, în *Cratylos,* el nu o propune aceste etimologii false altfel decât ipotetic.

[116] Raționamentul, reluat adesea de către Plotin, este următorul: efectul este diferit de cauză. Or, efectul este Forma și nimic altceva. Deci cauza nu poate fi Formă. (V. LPIF§ H,5,3, p. 104.)

[117] *Republica*, 509b.

gibilului că /El/ este, dar aflând în ce fel /El/ este, după ce a lăsat inteligibilul deoparte.[118]

Or, „în ce fel este" ar arăta de fapt că /El/ nu este într-un anume fel. *Căci Unul nu are calități, așa cum nu are o esență.* Doar noi, chinuindu-ne, ne întrebăm ce trebuie spus și vorbim despre ceea ce este inefabil. Îl numim /Unu/ vrând să ni-L arătăm nouă înșine, pe cât putem.

Probabil că denumirea de „Unu" cuprinde suprimarea multiplicității. De aceea pitagoricienii L-au desemnat simbolic ca „A-pollon" printr-o negare a multiplicității.[119]

Dacă /termenul/ „Unul" formulează o afirmație — numele și semnificatul — lucrurile se arată mai neclare decât dacă cineva nu I-ar rosti deloc numele. Probabil că acest nume ar fi pronunțat, pentru ca omul care cercetează și care pornește de la numele care, mai mult decât toate, semnifică simplitatea, la sfârșit să-l nege chiar și pe acesta; fiind el afirmat pe cât este cu putință pentru lucrul afirmat, *nici măcar acest /nume/ nu e vrednic să indice acea natură,* deoarece /numele Său/ nu poate fi auzit, și nici nu trebuie să fie inteligibil pentru cel care îl aude, ci, dacă este /totuși perceptibil / pentru cineva, este *pentru cel care îl vede.* Dar dacă cel care vede caută să privească o Formă, nici pe ea nu o va afla.

7. Faptul de a vedea în mod efectiv comportă două aspecte, de pildă în cazul ochiului: pe de-o parte, ochiul are o imagine — forma obiectului sensibil; pe de alta, există mediul /lumina/ prin intermediul căruia ochiul vede forma obiectului, mediu care, el însuși, este ceva sensibil pentru ochi, fiind însă diferit de formă și fiind pentru formă cauza pentru care ea este văzută — mediu văzut laolaltă cu forma și în formă. De aceea, nu i se acordă /mediului/ o percepere clară, deoarece ochiul se întoarce spre obiectul iluminat.[120]

---

[118] O clară formulare a tezei numite de mine „doctrina celor trei lumi" , v. LPIF§ H,5,3-4-5.

[119] Falsă etimologie de la „a-pollon" — non-multiplu.

[120] În tratatul *29*,IV.5, Plotin respinsese teoria care admitea că vedem printr-un intermediar.

Atunci însă când nu există nimic altceva în afara /mediului luminos/, ochiul vede printr-o *percepție unitară.* Totuși și atunci /ochiul/ vede susținându-se pe altceva, dar dacă ar fi fost numai lumina singură, fără să se lase pe alt obiect, senzația nu ar putea să o perceapă. Chiar și lumina Soarelui de la obiect ar fugi repede de senzație, dacă nu ar exista pentru ea un obiect mai solid /pe care să se așeze/.

Iar dacă cineva ar declara că /Soarele/ este întreaga lumină, s-ar putea accepta următoarea lămurire a acestei idei: /Soarele/ va fi o lumină care nu se află în nici o formă a obiectelor văzute și care, pesemne, este vizibilă și atât. Cât despre celelalte obiecte vizibile, ele nu sunt numai lumină /pură/.

La fel, vederea intelectuală vede și ea prin intermediul *altei lumini* obiectele iluminate de acea natură primordială și vede în mod autentic în acele obiecte /lumina/. Când însă înclină spre natura obiectelor care primesc lumina, vede mai rău lumina. Dar dacă va abandona obiectele vizibile și va privi lumina prin intermediul căreia vede, va privi lumina și principiul luminii.[121]

Dar ca să înțelegem că Intelectul nu trebuie să privească această lumină ca pe ceva exterior /sieși/, să revenim la cazul ochiului, care și el va cunoaște nu lumina exterioară și străină. Ci, înainte de a vedea /lumina/ exterioară, el privește într-un scurt răstimp o /lumină/ proprie, mai strălucitoare: fie că noaptea, pe întuneric /o lumină/ iese din ochi, proiectată înaintea lui, fie când nu vrea să privească nimic dintre lucrurile celelalte, pune înaintea sa genele, și totuși aruncă o lumină, fie că acela care are /ochi/ și-i presează și își vede lumina proprie. Atunci respectivul vede fără să vadă /ceva/ și abia atunci vede cel mai mult. *Căci vede lumina.* Celelalte lucruri /pe care le vede/ sunt asemănătoare luminii, dar nu sunt lumină.

---

[121] Din nou, lumina este simbolul Unului, iar Soarele sau obiectele luminoase — al Intelectului și Formelor, altfel decât în textul din *Republica*, unde Soarele este echivalentul Binelui, iar lumina — al Adevărului și Ființei. Noi nu putem vedea lumina pură, dacă ea nu se leagă de un corp, dar putem vedea lumina prin intermediul corpurilor; la fel, putem vedea Unul prin intermediul inteligibilelor.

La fel și Intelectul, ascunzându-se pe sine față de toate celelalte și adunându-se spre interior, fără să vadă nimic /exterior/, va privi nu o lumină distinctă aflată pe un obiect distinct, ci lumina însăși — în sine, singura pură, *ivindu-se deodată în el*. Încât, de aici a apărut dificultatea: /acea lumină vine/ din afară sau este interioară? Și când pleacă, se zice: „era înăuntru și de fapt nu era înăuntru".

8. Sau, în fond, nu trebuie cercetat de unde /vine ea/. Căci nu există în acest caz „de unde". Ea nu se duce, nici nu pleacă nicăieri, *ci apare și nu apare*. De aceea, nu trebuie dat fuga după ea, ci *trebuie așteptat în pace până ce va apărea*, pregătindu-te pe tine însuți să-i fii privitor, așa cum ochiul așteaptă răsăritul Soarelui. Acesta, trecând peste orizont („din Ocean"[122] spun poeții) se dăruie pe sine ochilor pentru a fi privit.

În acest fel, Acela pe care Soarele îl imită se va ivi — de unde? Și ce anume va depăși /în urcușul său/ când se va înfățișa? Va depăși Intelectul însuși care îl contemplă. Căci Intelectul va sta neclintit în raport cu viziunea sa, privind spre nimic altceva decât spre frumos. Acolo, în întregul său, întorcându-se și dăruindu-se pe sine, de parcă s-ar umple de vigoare, vede primele /principii/, devenind mai frumos el însuși și scânteind, dat fiind că /Unul/ este aproape.

Acesta însă nu se deplasează /în întâmpinarea Intelectului/, precum cineva s-a așteptat. Nu, El vine fără să vină: într-adevăr, a fost văzut precum cineva care nu vine, însă e de față înaintea tuturor, înainte chiar ca Intelectul să vină /spre El/. Intelectul trebuia să fie cel care vine și tot el e cel care pleacă, pentru că nu știe unde trebuie să stea și unde stă Acela, fiindcă El nu este în nici un loc. Iar dacă ar fi posibil ca și Intelectul să nu se afle nicăieri, (/nu spun/ că el este într-un loc, deoarece nici el nu există într-un loc), ci *la modul absolut — nicăieri*, atunci ar putea să-L vadă întotdeauna.[123] De fapt, nu să-L vadă,

---

[122] *Iliada*, VII,421-2.

[123] Plotin pare a voi să spună lucrul următor: spațial, nici Intelectul nu are loc; totuși el are un fel de spațiu inteligibil sau logic — de

ci să fie unul cu Acela și să nu mai fie doi. Dar în realitate, fiindcă el este Intelect, îl privește astfel, când îl privește, *prin ceea ce nu este Intelect din sine.*[124]

E o mare minune, în ce fel Unul este de față, fără să vină, și în ce fel, fără să fie nicăieri, nicăieri nu există loc unde nu este! Este cu putință astfel să fii uimit; dar pentru cunoscător, contrariul — dacă ar exista — ar fi uimitor. Dar mai degrabă, nici nu ar fi cu putință să mai fie uimit. Lucrurile stau astfel:

9. Orice lucru generat de un altul se află fie în cel care l-a făcut, fie în altul, dacă după făcătorul însuși mai există ceva. Dat fiind că, fiind generat de un altul și în raport cu generarea având nevoie de un altul, are nevoie de un altul sub toate privințele. De aceea și se află în altul. Așadar, prin fire ultimele generate se află în cele care sunt ultimele înaintea lor. *Lucrurile care se află în realitățile primare /inteligibile se află/ în realitățile de dinaintea lor, și fiecare se află în altceva, până s-ar ajunge la Primul care este Principiu.*[125]

Or, Principiul, dat fiind că nu are nimic înaintea sa, nu se află în nimic altceva. Neaflându-se în nimic altceva, și toate celelalte fiind în cele de dinaintea lor, Principiul le cuprinde pe toate. *Le cuprinde, fără să se împrăștie în ele; le posedă, fără să fie posedat.* Or, posedându-le fără a fi posedat, nu există lucru în care El să nu fie. Căci dacă El nu există /în acel lucru/, nu-l posedă. Iar dacă lucrul nu e posedat, nu este. Astfel, Principiul este și nu este, nefiind prin faptul că nu e cuprins /într-un

---

exemplu genurile și speciile cu topografia lor. Dacă nu ar avea nici acest „loc inteligibil", atunci s-ar identifica cu Unul definitiv.

[124] Sugestia este că îl privește prin intermediul Unului din Intelect, căci nimic nu poate fi cunoscut decât prin ceea ce i se aseamănă unilateral.

[125] O afirmare clară a monismului lui Plotin, ce trebuie contrastată cu relativul dualism din *Timaios,* 30a și 52e–53a, unde se vorbește despre mișcarea irațională a materiei primordiale, înaintea acțiunii ordonatoare a Demiurgului.

altceva/, dar, prin faptul că este liber de orice altceva, nu este împiedicat să fie oriunde.

Căci dacă este împiedicat, este mărginit de un alt lucru, iar cele ce urmează în continuare sunt nepărtașe la El. Atunci Zeul ajunge numai până în acel punct și El nu ar mai fi în sine, ci ar fi sluga realităților care vin după El.

Or, lucrurile care se află în ceva sunt în locul unde sunt. Dar cele care nu sunt undeva anume, nu au cum să nu fie pretutindeni. Într-adevăr, dacă /cutare/ nu se află aici, este limpede că un alt loc /decât acesta/ îl păstrează; iar dacă se află acolo, se află în alt loc și deci este fals /de spus/ că el nu se află undeva.

Prin urmare, dacă este adevărată afirmația că /Unul/ *nu se află undeva anume* și e fals /de spus/ că *se află undeva anume*, pentru ca El să nu fie în altceva, El nu ar putea fi separat de nici /un loc/. Iar dacă nu poate fi separat de nici un loc, fără să fie undeva anume, *va fi pretutindeni în sine*. Și nici o parte a Lui nu va fi într-un loc, iar o alta într-alt loc; și nici în întregul Său nu va fi într-un anume loc. Astfel încât *El se află în întregul Său pretutindeni*, fără ca ceva să-L posede și nici ca ceva să nu-L posede; orice lucru este așadar posedat /de El/.[126]

Iată și Universul: deoarece nu există un Univers înaintea sa, el nu se află într-un /alt/ Univers și nici într-un loc. Căci ce loc ar putea exista înainte de existența Universului? Părțile sale sunt dependente de el și se află în el. *Dar Sufletul nu este în Univers, ci Universul este în Suflet. Căci corpul nu este un loc pentru Suflet, ci Sufletul se află în Intelect, corpul în Suflet, iar Intelectul în Altceva.*[127] Pentru Acesta nu mai există nimic

---

[126] Cum s-a văzut, această caracteristică aparține nu numai Unului, ci și în general inteligibilului — Intelectul și Sufletul.V. 22,VI.4,2. Cel mult, se poate spune că Unul nu are un loc logico-ontologic unde să se afle, în timp ce despre Suflet se poate spune că se află în Intelect și despre Intelect că se află în Unul.

[127] V. LIPF§ H,4,4. la Platon în *Timaios*, 30b, Intelectul Universului se află în Sufletul său, iar acesta în corpul său (30b); dar la 36e, se afirmă că „întregul corporal a fost introdus în interiorul Sufletului". Plotin a utilizat această sugestie, și nu pe cealaltă.

în care să se afle; deci El nu se află în nimic altceva. *În acest sens, El nu se află nicăieri.*

Dar unde se află celelalte lucruri? În El. Prin urmare, El nu s-a separat de celelalte, nici nu este în ele și nici nu există nimic care să-L posede, ci El le posedă pe toate. De aceea, în acest sens, El este Binele tuturor lucrurilor, fiindcă toate cele depind de El, fiecare în alt fel. De aceea și sunt unele mai bune decât altele, fiindcă și *sunt* /ceva/ în mod real — unele mai mult decât altele.

10. Însă tu nu-L privi pe El prin mijlocirea altora! Altminteri, vei vedea o urmă /a Lui/, și nu pe El. Gândește-te: ce ar putea fi Acesta care poate fi conceput în sine, pur, fără amestec; toate lucrurile participă la El, dar nici unul nu-L posedă! Altul asemănător /cu El/ nu există, dar trebuie să existe ceva asemănător.[128]

Cine i-ar putea cuprinde deodată întreaga Sa putere? Iar dacă cineva I-ar cuprinde-o deodată întreagă, prin ce s-ar mai deosebi acela de El? Prin urmare, /cuprinderea trebuie să se facă/ parțial?

Dar tu care îl intuiești, îl intuiești *deodată* și totuși nu-L poți comunica în întregul Său. Iar dacă nu-/L intuiești deodată/, vei fi un Intelect care gândește; și dacă vei avea șansa /să-L gândești/, Acela va fugi de tine, sau mai curând tu /vei fugi/ de El.[129]

Dar atunci când îl vezi, privește-L întreg. Atunci însă când îl gândești, orice ți-amintești despre El, gândește-L că este Binele. Fiind putere, El este cauza vieții inteligente și intelectuale; de Acolo este viața și Intelectul, fiindcă /este cauza/ Ființei și a lui ceea-ce-este /ceva/, fiindcă este Unu. El este simplu și prim, fiindcă este Principiu. Căci de la El vin toate. De

[128] În sensul că nu există un al doilea Unu, dar că toate celelalte lucruri îl imită, pe cât pot mai bine.

[129] Unul nu poate fi gândit, căci ar însemna să-L posezi parțial, deci să-L pierzi; El nu poate fi decât intuit direct, dincolo de gândire și mai presus de Intelect.

la El vine mișcarea cea dintâi, care nu este în El; de la El vine repaosul, fiindcă El nu are nevoie de /repaos/. Căci El „nici nu se mișcă, nici nu e în repaos“[130]. Într-adevăr, El nu are un loc unde să poată sta, nici unul unde să se poată mișca. În jurul a ce, spre ce, sau în ce /s-ar putea mișca El/ ? El este, într-adevăr, Primul.

Și nu este posibil ca el să fie limitat: de cine ar putea fi? Dar nici nelimitat, *luat ca mărime*, nu poate fi: încotro ar trebui să se extindă? Ce anume să apară pentru El, care nu are nevoie de nimic? *Însă El posedă nelimitarea în calitate de putere* <ἦ δύναμις>.[131] Căci nu ar putea fi altfel sau avea vreo lipsă, dacă până și lucrurile fără lipsă există datorită Lui.

11. Și nelimitarea aceasta există pentru că El nu e mai mult decât Unu, nici nu are vreo /limită/ care va limita ceva din cele ale sale. Și deoarece este Unu, El nu este măsurat și nici nu are de-a face cu numărul. El nu este mărginit nici în raport cu altceva, nici în raport cu El însuși, pentru că în acest fel ar fi și doi /și nu numai unu/. El nu are deci o configurație, pentru că nu are părți, nici nu are o formă. Nu-L cerceta, prin urmare, cu ochi muritori, cum se spune, și nici — fiindcă așa poate fi văzut — /nu-L cerceta/ în felul în care ar socoti cineva care, percepând toate lucrurile sensibile, îl suprimă pe Acela care este mai mare decât toate. Căci acelea pe care acel cineva le consideră *a fi* în cel mai înalt grad nu sunt astfel. Și marele este inferior. Dar Primul este principiul ființării /determinate/ și este mai domn decât Ființa.

Astfel încât trebuie răsturnată acea opinie /comună/. Iar dacă nu o faci, vei rămâne golit de Zeu, precum cei care, în timpul sărbătorilor, se ghiftuiesc cu mâncarea pe care nu se cade să o mănânce cei care vor intra la zei. Ei consideră că acele

[130] *Sofistul,* 254d, unde se enumeră „genurile supreme“. *Parmenide,* 139b, care expune (pentru a respinge) prima ipoteză privitoare la Unu: „Dacă Unu e unu.“

[131] Plotin, așa cum am arătat, răstoarnă pentru Unu obișnuita superioritate a limitatului asupra nelimitatului și a lui *energeia* asupra lui *dynamis.* V. LIPF§ H,5,6.

mâncăruri sunt mai certe decât viziunea zeului, căruia i se cuvine sărbătoarea, și nu sunt părtași la ceremoniile sacre de acolo. În aceste ceremonii, nefiind vizibil, părând că nu există, zeul produce necredința pentru cei care iau în seamă numai certitudinea pe care ar putea-o vedea numai în trup. E ca și când niște oameni, dormind de-a lungul vieții, ar crede că cele din vis sunt demne de încredere și certe; iar dacă cineva i-ar trezi, ei s-ar arăta lipsiți de încredere în cele văzute cu ochii deschiși și s-ar cufunda din nou în somn.

12. Trebuie privit fiecare lucru cu organul cu care se cuvine a-l percepe: unele trebuie să fie percepute cu ochii, altele — cu urechile, și tot așa mai departe. Și trebuie crezut că alte realități „se văd“ cu Intelectul și nu trebuie admis că a gândi înseamnă a auzi sau a vedea, ca și când cineva le-ar prescrie urechilor să vadă și /ar spune/ că nu există sunete, fiindcă ele nu sunt văzute!

Trebuie ținut seama că /oamenii/ au uitat de lucrul pe care de la început și până acum îl doresc și la care năzuiesc. Căci toate lucrurile aspiră spre Acela și tind spre El prin necesitatea firii, de parcă ar fi aflat prin divinație că nu pot exista fără El.

Și cei cunoscători și deșteptați deja au perceperea Frumosului și admirația sa, iar deșteptarea /pentru frumos/ aparține iubirii. Dar Binele, ca unul ce e de demult prezent în vederea unei năzuințe sădite în fire, este prezent și la cei care dorm și El nu-i uimește pe cei care la un moment dat îl văd, deoarece El este împreună cu ei întotdeauna și nu este nevoie de reamintire /în cazul său/. Ei nu-L văd, fiindcă El este prezent pentru cei care dorm.[132]

Însă iubirea pentru Frumos, când acesta este prezent, dă naștere la dureri, pentru că este necesar ca cei care-l văd să năzuiască spre el. Această iubire fiind deci *de ordinul doi*, proprie unora care au înțelegere, ea indică /astfel/ faptul că Frumosul este mai degrabă de ordinul doi. *Dar cealaltă nă-*

[132] Binele, exprimând finalitatea oricărui lucru, este universal și accesibil oricăror viețuitoare, fie și celor fără rațiune. Frumosul, fiind o calitate a Intelectului, se adresează celor „treji“.

zuință /spre Bine/ este mai veche decât aceasta și lipsită de senzație; ea afirmă că Binele este mai vechi și anterior Frumosului.

Or, posedând Binele, toți consideră că el le este îndestulător, deoarece și-au atins finalitatea. În schimb, nu toți au văzut Frumosul și ei cred că /Frumosul/ este născut pentru sine și nu pentru ei, așa cum se întâmplă și cu frumusețea de Aici: frumusețea e posesia omului care o posedă. Și /pentru unii/ este suficient să pară că sunt frumoși, fără să fie. *Dar /oamenii/ nu vor să posede Binele numai în aparență.* Ei ridică pretenții cel mai mult asupra primului /rang/, se ceartă și rivalizează cu Frumosul de parcă acesta ar fi născut întocmai ca și ei. E ca și când cineva, fiind cel mai jos în rang față de rege, ar vrea să obțină o demnitate egală cu cel care vine /imediat/ după rege, ca și când el ar fi provenit din unul și același /neam/ ca și /demnitarul secund/. El ignoră că, deși depinde și el de rege, celălalt demnitar se află plasat înaintea sa. Cauza erorii este faptul că ambii participă la Acela și că Unul este anterior ambilor și fiindcă, Acolo, Binele însuși nu are nevoie de Frumos, în vreme ce Frumosul are nevoie de Bine.

Iar Binele este blând, favorabil și delicat, fiind de față atunci când vrei. În schimb Frumosul produce admirație și tulburare, o plăcere amestecată cu suferința. Și el îi smulge dinspre Bine pe cei care nu-L cunosc, după cum iubita /este smulsă de către amant/ de la casa tatălui ei. *Căci el, Frumosul, este mai tânăr.*

Iar Binele este mai bătrân nu în timp, ci în adevăr. El are o putere anterioară. Are de fapt întreaga putere, în vreme ce acela care vine după El nu o are pe toată, ci numai pe aceea care vine după el /Intelectul/ și de la el, încât Acela este stăpân și peste această putere. Neavând nevoie de realitățile născute din El, lasă complet și total ceea ce s-a născut, pentru că nu are nevoie deloc de acesta. El este același cum era și înainte de a genera /realitățile ulterioare/. *De fapt nici nu I-ar fi păsat dacă acestea nu ar fi apărut!* Și nici nu ar fi fost gelos, dacă altceva /decât ceea ce este/ ar fi putut apărea din El.[133] Însă

[133] Aparția ipostazelor inferioare Unului este spontană, nu se datorează unei voințe deliberate, ci e un fel de risipă generoasă și infinită de energie.

după cum stau lucrurile, nu este cu putință să nu fi apărut nimic. Căci nu există nimic care nu a apărut pe lume, odată ce au apărut pe lume toate cele.

El nu este toate lucrurile, pentru ca să aibă nevoie de ele. Fiind săltat peste toate, El avea putința și să le facă, și să le îngăduie să existe autonom, stând El deasupra lor.

13. Este necesar și ca El, fiind Binele, și nu un bine, să nu conțină nimic în Sine, de vreme ce nu /conține/ nici măcar ceva bun. Într-adevăr, ceea ce va avea, va fi sau bun, sau nu va fi bun. Dar în Bine, în cel dintâi și în mod esențial Bine, /nu există/ ceea ce nu e bun, însă nici Binele nu are binele, căci El nu are nimic. Iar dacă nu are nimic, *El este singur și izolat de tot restul.* Și dacă celelalte lucruri sunt fie bune, fără să fie Binele, fie nu sunt bune, El nu le are nici pe unele, nici pe celelalte; neavând nimic, El este Binele deoarece nu are nimic.

Or, *dacă cineva îi va adăuga orice — fie Ființă, fie Intelect, fie frumusețe —, prin adaos îi va retrage faptul de a fi Binele.* Retrăgându-I toate /atributele/ și nespunând nimic despre El, fără să afirmi în mod fals că ceva există la El, *lasă-i-L pe „a fi“*[134], fără să dai mărturie despre ceea ce nu-i prezent la El, precum cei care aduc elogii fără știință; ei diminuează gloria celor elogiați, adăugându-le atribute inferioare demnității lor; ei au dificultăți să grăiască discursurile adevărate despre persoanele respective.

Așadar, nici noi să nu-I adăugăm nimic dintre atributele ulterioare și inferioare. Cum El urcă peste toate, fiind cauza lor, El nu este nici măcar toate lucrurile. *Căci natura Binelui nu este nici toate lucrurile și nici ceva dintre toate lucrurile.* Căci /în acest caz/ El s-ar afla sub unul și același /gen/ cu toate lucrurile; or, fiind sub unul și același /gen/ cu toate, s-ar deosebi /de ele/ numai printr-un atribut propriu, prin diferență și adaos. El va fi atunci o dualitate, și nu o unitate; o parte a sa nu va fi bună — cea comună — iar o parte va fi bună. Va fi

[134] Acest „a fi“ este ceea ce am numit Existența pură, nerelaționată a Unului, v. LIPF§ H,5,3.

prin urmare un amestec de bine și non-bine și astfel nu va fi nici Binele pur, nici cel primordial, ci acela va fi cel primordial, prin care, participând la acela, El a ajuns bun, alături de genul comun. Prin participare deci este El bun; dar cel la care El participă nu este nici unul dintre toate lucrurile, [căci Binele nu este niciunul dintre toate lucrurile].

Și dacă Binele se află în El (e o diferență în baza căreia acest compus este bun), trebuie ca pentru El de la un altul să provină /Binele/. Dar El era simplu și numai Bine. Cu atât mai mult, acela din care El provine trebuie să fie numai Bine.

Ni s-a vădit, prin urmare, că Binele primordial se află deasupra tuturor celor-ce-sunt /ceva/, că el este numai Bine, fără să aibă nimic în El. El nu este amestecat cu nimic, e deasupra tuturor, cauza tuturor. Căci din urât nu poate proveni nici frumosul, nici cele-ce-sunt /autentic ceva/; de asemenea, ele nu pot proveni din ceea ce nu e nici bun, nici rău. Într-adevăr, *Creatorul este superior creaturii, căci e mai desăvârșit /decât ea/.*

(33,II.9)
ÎMPOTRIVA CELOR CARE SPUN CĂ SUNT RĂI CREATORUL LUMII ȘI LUMEA sau ÎMPOTRIVA GNOSTICILOR[135]

1. Prin urmare, natura simplă a Binelui ne-a apărut a fi și primordială — căci *orice nu este primordial nu e nici simplu* — și ne-a apărut că ea nu posedă nimic în sine, ci reprezintă o

---

[135] În VP, 5, Porfir numește acest tratat „împotriva gnosticilor“ (ultima secțiune a lungului tratat despre raportul celor trei ipostaze), dar în VP, 24 îl numește „împotriva celor care spun că sunt răi creatorul lumii și lumea“. El este ultima parte din opera întinsă care mai cuprinde tratatele 30, 31 și 32, dedicate în special problemei creației și a raportului dintre creator și lume. Trebuie notat că denumirea „împotriva gnosticilor“ este incorectă, deoarece o bună parte din polemica lui Plotin se îndreaptă împotriva unor platonicieni, precum Numenios sau Longinos, care multiplicau ipostazele Intelectului și care înclinau spre un dualism putrernic, inspirat, de altminteri, de

unitate; iar natura așa-numitului Unu este identică /cu Binele/. Căci această natură nu este *ceva*, iar apoi Unu, nici Acesta nu este *ceva*, și apoi Bine. În consecință, când spunem „Unul“ și când spunem „Binele“, trebuie să gândim că numim una și aceeași natură, fără să-i atribuim nici un predicat, ci /numai/ clarificând-o pentru noi înșine, pe cât este cu putință.

Primul are această natură, fiindcă este cel mai simplu /dintre toate/; El este autosuficient, fiindcă nu este compus din mai multe părți. Căci, în acest ultim caz, El va depinde de părțile din care /provine/. El nu se află în altceva, fiindcă orice lucru aflat în altul provine de la altul. Or, dacă El nu provine de la altceva, nici nu se află în altceva, nici nu reprezintă o reuniune, este necesar ca deasupra Lui să nu se afle nimic.

Nu trebuie, așadar, mers în căutarea altor principii, ci, stabilindu-L înainte pe Acesta /drept unic Principiu/, trebuie apoi avut în vedere Intelectul — cel care gândește în primă instanță —, apoi Sufletul, după Intelect. Aceasta este ordinea naturală.

Și nu trebuie plasate mai multe /ipostaze/ în inteligibil, nici mai puține. Dacă ar fi mai puține, fie Sufletul și Intelectul vor fi declarate identice, fie Intelectul și Primul. Dar că ele sunt diferite unul de celelalte s-a arătat în mai multe rânduri.[136] În cele de față, rămâne însă de cercetat dacă nu există mai multe niveluri /sau ipostaze/ decât acestea trei.

Care ar mai putea fi naturile în afara acestora? Nimeni nu ar putea afla o natură mai simplă, oricare ar fi, decât Princi-

---

Timaios. V. LPIF§ II,2,3. Mai trebuie observat că tendința de ansamblu de multiplicare a intermediarelor între Principiu și Materie are la origine dificultatea logică și epistemologică de a opera salturile ontologice dintre „cele trei lumi“. Chiar Plotin vorbește adesea despre Natură ca despre un fel de ipostază între Suflet și corpuri, despre corporalitate ca despre un fel de ipostază între Natură și Materie, și despre Rațiune (formatoare) ca despre un fel de ipostază între Intelect și Suflet sau între Suflet și corpuri.

[136] V. *10*,V.1,9, unde Plotin susține că doctrina celor trei ipostaze este platonică și polemizează cu Aristotel care făcea din Intelectul care se gândea pe sine Principiul suprem. V. și *9*,VI.9, care descrie ascensiunea de la Suflet până la Unu.

piul tuturor, descris a fi în felul în care s-a arătat, nici una care să stea mai presus. Și să nu se afirme că o natură /primordială/ este în virtualitate, în timp ce o alta ar fi în actualizare; căci ar fi ridicol ca, distingându-se o existență în virtualitate de o existență în actualizare în cazul realităților /etern/ în actualizare și imateriale, să se confecționeze /astfel/ mai multe naturi![137]

Dar nici în cazul existențelor care vin după Acesta /nu se pot multiplica ipostazele/: nu se poate concepe un anume Intelect aflat în repaos, iar un altul aflat cumva în mișcare.[138] Astfel, care ar putea fi repaosul, care — mișcarea Intelectului și expresia sa, sau care ar fi inacțiunea unuia și care — acțiunea celuilalt /Intelect/? Într-adevăr, Intelectul este veșnic în felul în care este, situat într-o *actualizare staționară.* Mișcarea către el și în jurul lui este activitatea Sufletului; *o rațiune formatoare* provenind de la Intelect se îndreaptă spre Suflet, făcându-l să fie un Suflet intelectual, dar neproducând o altă natură între Intelect și Suflet.

Și nici măcar /din următorul motiv nu trebuie imaginate mai multe Intelecte/, în sensul că unul gândește, și că celălalt gândește că gândește. Într-adevăr, dacă faptul de a gândi din aceste Intelecte și faptul de a gândi că el gândește sunt distincte, totuși există /în Intelect/ o *unică intuiție* <μία προσβολὴ> capabilă să-și perceapă propriile acțiuni. /O astfel de distincție/ ar

---

[137] De aici rezultă că Unul este în actualizare, ceea ce pare să contrazică reprezentarea lui Plotin că Unului nu i se poate atribui o formă, deoarece el este mai presus de formă.

[138] Distincția dintre un Intelect în repaos (inert) și unul în mișcare (demiurgic) pare să-i fi aparținut lui Numenios. V. LPIF§H,2,3. Intelectul în repaos este, în fapt, Arhetipul, iar cel în mișcare este Artizanul. Vezi LPA,2§D. Pe de altă parte, Amelios, celălalt discipol important al lui Plotin, ar fi fost de părere că există trei Intelecte: unul care există, altul care posedă și al treilea care vede. Această informație a lui Proclos din comentariul său la *Timaios* nu este foarte sigură. Căci Porfir ne spune că Amelios a fost pus să-l combată în numele lui Plotin pe el, Porfir, când, imediat după sosirea sa pe lângă Plotin, mai susținea teoriile lui Longinos, care separa Intelectul în „obiect“ și „subiect“ al gândirii.

fi ridicol de imaginat în cazul *Intelectului autentic*, ci, în totalitate el va fi același Intelect — cel care gândește că gândește cu acel /Intelect/ care a gândit /numai/. Iar dacă nu e astfel, un /Intelect/ va fi numai unul care gândește, în vreme ce un alt /Intelect/ va gândi că gândește, fiind el un Intelect diferit și nu chiar acela care a gândit /numai/. [139]

Însă dacă se va susține că /cele două Intelecte se disting numai/ prin concept, mai întâi /acei filozofi/ vor abandona multiplicarea ipostazelor. Apoi trebuie cercetat dacă conceptul /de Intelect/ are capacitatea de a presupune un Intelect care numai gândește, dar care nu are conștiința faptului că /el însuși/ gândește. Ceea ce, dacă s-ar întâmpla în cazul nostru, care mereu facem față impulsurilor și gândurilor, chiar dacă ne-am purta cu măsură, tot am primi învinuirea de prostie.[140]

Atunci când deci Intelectul autentic se gândește pe sine în gândirile sale și când obiectul gândirii sale nu este exterior sieși, ci el însuși este și obiectul gândirii /sale/, în mod necesar el se posedă pe sine în actul gândirii și se vede pe sine. Văzându-se pe sine însă, el se vede nu ca pe cineva fără gândire, ci ca pe cineva care gândește. Rezultă că în actul gândirii primordiale, /Intelectul/ ar cuprinde și actul de a gândi că gândește, ca fiind unul și același /cu cel de a gândi numai/. Iar Acolo, /gândirea/ nu se dedublează nici măcar în concept.

Iar dacă /Intelectul/ ar gândi veșnic ceea ce /el/ este, ce loc ar mai exista pentru conceptul care desparte actul de a gândi

---

[139] Firește, totul trebuie raportat la Intelectul aristotelician care este gândirea care este „gândire a gândirii" *Met.*Λ,9. Or, dacă Intelectul se gândește pe sine, el trebuie să se gândească pe sine ca Intelect, adică gândind. Dar cum prin ipoteză el se gândește pe sine, Intelectul trebuie să se gândească pe sine gândindu-se pe sine etc. A despărți cele două Intelecte, ar presupune renunțarea la circularitatea gândirii Intelectului divin.

[140] Text incert, din pricina schimbării persoanei subiectului. Am adoptat varianta textuală a lui BP. PA optează pentru o traducere asemănătoare. În schimb, Gabriel Chindea (*Plotin — Enneade I-II*, București, IRI, 2003, p. 361, PE) încearcă, cred eu, o forțare a sensului, pe baza lecțiunii manuscriselor.

de actul de a gândi că gândește? Dacă însă cineva ar introduce un alt concept ca pe un al treilea — alături de cel de-al doilea, care susține că Intelectul gândește că gândește — anume, care afirmă că /Intelectul/ gândește că gândește că gândește, absurditatea devine încă și mai limpede: de ce nu s-ar progresa astfel la nesfârșit?

Iar când cineva ar presupune existența rațiunii sosite de la Intelect, și apoi ar susține că în Suflet ajunge o altă rațiune derivată din prima, pentru ca între Suflet și Intelect să existe rațiunea, el va separa Sufletul de actul gândirii. Într-adevăr, astfel /rațiunea/ nu va fi procurată de la Intelect, ci de la altceva situat între /Intelect și Suflet/. Sufletul va poseda /în acest caz/ nu rațiunea, ci o imagine a rațiunii și, în general, el nu va cunoaște Intelectul și, în general, *nu va gândi /sintetic/*.[141]

2. Prin urmare, nu trebuie presupuse mai multe /ipostaze/ decât acestea /trei/, nici concepte excedentare în aceste /ipostaze/ pe care ele nu le admit. Ci trebuie presupusă existența unui unic Intelect, identic de-a pururea cu sine, fără înclinații în nici o direcție, care își imită Părintele, pe cât îi este cu putință.

Cât privește Sufletul nostru, *o parte a sa se află întotdeauna în proximitatea inteligibilelor, o alta se află în proximitatea lucrurilor de Aici, în timp ce o a treia se situează între primele două.* Căci, existând o natură unică /a Sufletului/ în mai multe puteri, /afirmăm/ că uneori întregul Suflet este purtat laolaltă cu partea cea mai bună a sa și a realității, alteori însă partea sa mai rea, fiind trasă în jos, antrenează cu sine și partea intermediară. Într-adevăr, nu este îngăduit ca întregul Sufletului să fie tras în jos.[142]

---

[141] Dacă Rațiunea <λόγος> ar fi o ipostază autonomă între Intelect și Suflet și nu o manifestare nemijlocită a Intelectului în Suflet, atunci — crede Plotin — Sufletul nu ar putea avea acces la gândirea sintetică, intuitivă, superioară deliberării și raționalizării pe care o are în contact direct cu Intelectul.

[142] Această structură complexă a Sufletului este fondată de Plotin pe un pasaj din *Timaios*, 35 a, unde se afirmă că Sufletul este deopotrivă divizibil și indivizibil, V. *4*,IV.2,2. De asemenea *6*,IV.8,8, unde

Și această suferință i s-a întâmplat fiindcă nu a rămas în locul cel minunat, Acolo unde rămâne un Suflet care nu e o parte /a Sufletului universal/ și nici noi nu am ajuns încă o parte a acestuia. /Sufletul universal/ a dat de la sine întregului corp /al Universului/ să posede /viață/ atât cât este în stare, dar el rămâne netulburat, *fără să conducă în baza raționamentelor și fără să corecteze ceva,* ci, prin viziunea întoarsă spre ceea ce îl precedă, el împodobește /Universul/ cu o putere minunată.[143] Și cu cât el este mai aproape de această /viziune/, cu atât e mai frumos și mai puternic. De Acolo având /lumina/, el o dăruie celui care vine după el, și, de parcă ar străluci, strălucește etern.

3. Așadar, strălucind etern și posedând în mod continuu lumina, /Sufletul universal/ o dăruie în continuare, iar lucrurile /de Aici/ *sunt etern ținute laolaltă și scăldate de această lumină și se bucură de viață, pe cât le este cu putință.*[144] După cum, când un foc se află la mijloc, /oamenii din jur/ s-ar încălzi pe cât le este cu putință. Focul este însă limitat de o măsură. Dar când puterile, nefiind limitate de o măsură, nu sunt desprinse de realitățile /autentice/, cum ar fi posibil ca, pe de-o parte, ele să subziste, și, pe de altă parte, ca nimic să nu participe la ele ?[145]

Plotin afirmă că o parte a Sufletului rămâne întotdeauna în contact nemijlocit cu Intelectul. Acesta este motivul principal pentru care mistica plotiniană nu pretinde un mântuitor. V și LPIF§H,6,4.

[143] Reluarea ideii fundamentale că Sufletul universal creează altfel decât artele și artizanii, care nu pot decât să-l imite. Artele procedează prin raționamente și îndreaptă dacă greșesc. Pentru Sufletul universal puterea creatoare este rezultatul nemijlocit al contemplației intelectuale.

[144] Cum se vede, acțiunea vitală a Sufletul universal este continuă, asemănător acțiunii Sufletului unui organism individual. Universul nu este lăsat să funcționeze în baza unor legi mecanice , precum o mașinărie, ci este în mod continuu „scăldat" în imaterialul Sufletului divin. Cf. metafora „plasei însuflețite", *27*.IV.3,9.

[145] Ultima propoziție, neavând un subiect clar, a fost diferit tradusă. Cf. și PE, p. 363.

Este deci necesar ca fiecare /realitate/ să dăruiască ce-i al său și altcuiva. Altminteri Binele nu va fi Bine, nici Intelectul — Intelect, și nici Sufletul nu va fi Suflet, dacă nu ar trăi ceva și în a doua instanță, împreună cu cel care trăiește în primă instanță, atâta timp cât există cel /care trăiește/ în primă instanță.[146] *Este necesar, prin urmare, ca toate cele să se afle în continuitate unele cu altele* și să fie /așa/ veșnic, dar sunt generate, deoarece unele dintre ele provin de la alte realități. Ele *nu s-au născut* /odată și gata/ <ἐγένετο>, *ci mereu s-au tot născut* <ἐγίνετο> *și se vor tot naște* acelea câte sunt numite „generate".[147] Și nici nu vor pieri, cu excepția acelora care au /părți/ în care /se descompun/. Dar acelea care nu au /părți/ în care /să se descompună/, nici nu vor pieri.

Și dacă se va zice că /și acestea vor pieri/ în Materie, de ce nu /va pieri/ chiar și Materia ? Iar dacă se va susține că și Materia /va pieri/, vom întreba: ce necesitate a existat ca ea să apară /cândva/ ? Iar dacă se va susține că /apariția sa/ este necesară drept consecință /a altcuiva/, vom spune că și în acest moment ea este necesară /drept consecință/.[148]

Iar dacă Materia singură va rămâne /intactă/, divinul nu va exista pretutindeni, ci numai într-un anume loc determinat, ca și când ar fi separat de ziduri. Or, dacă așa ceva este imposibil, /Materia/ va fi iluminată /de divin/.

---

[146] Text incert: o altă lecțiune : „dacă nu ar trăi ceva și în a doua instanță după cel care trăiește în primă instanță, atâta vreme cât...etc." Ideea este cea a generozității spontane a fiecărei ipostaze care o generează nedeliberat pe cea inferioară, la fel cum corpul își creează nedeliberat oglindirea în apă.

[147] Sub raport temporal, lumea este eternă. Unele entități însă sunt numite generate, deoarece ele depind ontologic de altele, superioare lor și care le oferă astfel ființarea. În alt sens, se poate spune că creația universală este *continuă*. Teoria eternității lumii se regăsește la Aristotel, dar ea pare contrară cosmogoniei din *Timaios.*

[148] Conform unui principiu aristotelic, actualizarea este anterioară ontologic virtualității. Prin urmare, Materia, care este virtualitate pură, trebuie să fie creată — chiar dacă, sub raport temporal, ea este eternă. (*Met.* H, 8)

4. Dacă se va afirma că Sufletul a creat /Lumea/ cumva „pierzându-și aripile“[149], /vom spune/ că nu Sufletul universal suferă aceasta. Iar dacă /filozofii respectivi/ vor susține că /a creat/ din greșeală, să ne spună cauza greșelii. Când a greșit? Dacă dintru eternitate, înseamnă că, în conformitate cu acest argument, /Sufletul/ rămâne perpetuu în greșeală. Iar dacă a început /să greșească la un moment dat/, de ce nu a greșit înainte de acel moment?

Noi negăm că Sufletul creator s-a înclinat /înspre în jos/, ci mai degrabă /credem/ că /a creat/ fără să se încline. Dar dacă s-ar înclina, /ar face-o/ desigur prin uitarea celor de Acolo. Iar dacă le-ar uita, în ce fel creează /Lumea/? Căci pornind de la ce fel de /principii/ creează /Sufletul/, dacă nu pornind de la /Formele/ pe care le-a văzut Acolo?

Iar dacă el creează amintindu-și de Forme, înseamnă că deloc nu s-a înclinat /înspre Materie/ — nici dacă se află în neclaritate — dacă nu cumva se înclină mai curând într-Acolo, pentru ca să nu vadă neclar. Într-adevăr, când posedă orice fel de amintire, de ce nu ar vrea Sufletul să se întoarcă într-Acolo?

Și ce avantaj anume ar chibzui el că-i revine de pe urma creației Lumii? Într-adevăr, este ridicol /să creeze/ ca să fie onorat; *s-ar transfera asupră-i /laudele/ sculptorilor de Aici!* Dat fiind că, dacă ar crea în baza *gândirii discursive* și dacă actul creației și puterea creatoare nu s-ar manifesta natural /în el/, cum ar putea /Sufletul/ crea acest Univers?[150]

Și când îl va nimici? Dacă s-ar căi /că l-a creat/, de ce îl păstrează? Iar dacă încă nu-l nimicește, nici nu s-ar mai putea căi, fiind deja obișnuit cu el și deja, în timp, ajuns mai favorabil /Universului/. Iar dacă /Sufletul universal/ așteaptă Sufle-

---

[149] *Phaidros*, 246c.

[150] Gândirea discursivă și creația artizanală nu au drept scop propria lor existență, ci se realizează în vederea unui scop străin. Dacă Universul ar fi creat ca o operă de artă, ar trebui să fie cineva care să-l laude și să-l răsplătească pe Creator — fie el Intelectul, Sufletul Universal, cum credeau unii gnostici, sau Demiurgul activ al lui Numenios.

tele individuale /ca să revină de unde au plecat/, ar fi trebuit ca deja ele să nu mai treacă printr-o nouă încarnare, după ce au avut, în viața anterioară, experiența relelor de Aici. Așa încât ele ar fi renunțat să revină /pe Pământ/![151]

Și *nici nu trebuie acceptat faptul că această lume a fost rău creată* pentru motivul că în ea sunt multe lucruri supărătoare.[152] Valoarea aceasta /a Universului vizibil/ devine prea mare, atunci când i-o atribuie unii care consideră că Universul acesta este identic cu Universul inteligibil, și *nu că e o imagine a aceluia.*

Oare ce altă imagine mai frumoasă a aceluia /inteligibil/ ar putea exista? Ce alt foc ar putea fi o /imagine/ mai frumoasă a focului de Acolo în afara focului de Aici? Sau ce alt Pământ / mai frumos ar exista/ înaintea acestuia, venind după Pământul de Acolo? Ce sferă /cerească/ mai exactă și mai bine orânduită în mișcare /decât a noastră/ ar mai putea exista, sosind

---

[151] Plotin argumentează, cum se vede, împotriva concepției iudeo-creștine, dar și gnostice potrivit căreia lumea este creată în timp și va fi nimicită la un moment dat. Trebuie însă notat că Platon însuși părea să favorizeze ideea unei creații universale la un moment dat, deși nu limita în mod explicit durata Universului. „Așadar timpul s-a născut odată cu Cerul, pentru ca născute fiind împreună, împreună să piară... dacă va exista vreodată pierire... Căci Arhetipul este o existență veșnică, pe când Cerul a fost, este și va exista de-a lungul întregului timp, fără încetare." (*Timaios,* 38c, traducere Cătălin Partenie, ușor modificată.)

[152] Acesta este o reacție împotriva gnosticilor, dar în acord cu ceea ce credeau creștinii înșiși, care socoteau lumea bună. Atitudinea lui Plotin se întemeiază din nou pe *Timaios,* 30b, unde Universul este declarat ca fiind „lucrarea cea mai frumoasă și mai bună conform naturii". Pe de altă parte, trebuie observat din cele ce urmează că oponenții — care vor fi fost ei — ai lui Plotin tind să nege divinitatea și viața cosmosului, considerând că omul este mai presus decât astrele și întreg Universul vizibil, ceea ce din nou este o concepție tipic iudeo-creștină. Celsus (sec. II), autorul unei diatribe împotriva creștinilor, respinse de Origene, era uimit de faptul că evreii adorau — credea el — Cerul, dar disprețuiau părțile sale cele mai nobile — astrele. (Th. Reinach — *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme,* Hildesheim, 1963, p. 167, fr. 10.

însă după circumferința de Acolo a Universului inteligibil, aflat în sine însuși? Și ce alt Soare după acela inteligibil și înaintea acestuia care e văzut /ar mai putea fi/?

5. Or, /fapt este că oponenții noștri/, deși au corpuri, după cum au oamenii, cât și dorinți, suferințe și mânii, nu disprețuiesc puterea care se află în ei, ci spun că le este îngăduit să intre în contact cu inteligibilul și că nu există în Soare o /putere/ mai netulburată decât aceea de la ei, pusă în mai mare măsură în ordine, și mai puțin alterată/ decât a lor/; afirmă că /Soarele/ nu are o cugetare mai bună decât /avem/ noi, care abia ne-am născut și care, din pricina atâtor lucruri înșelătoare, suntem împiedicați să ne îndreptăm spre adevăr!

Și nu este /admisibil/ ca ei să afirme că Sufletul lor, ca și al celor mai răi dintre oameni este nemuritor și divin, dar că Cerul întreg și astrele de acolo nu au parte de un Suflet nemuritor, deși ele /sunt alcătuite din elemente/ cu mult mai frumoase și mai pure /decât ale noastre/. Și totuși, ei văd ordinea și armonia de acolo și, pe de altă parte, cel mai mult acuză ei neorânduiala de Aici, de pe Pământ! De parcă Sufletul nemuritor, alegând drept potrivit locul inferior, alege să cedeze Sufletului muritor locul /ceresc/ mai bun!

Este absurdă și introducerea de către ei a celuilalt Suflet, pe care îl consideră alcătuit din elemente. Cum oare o alcătuire din elemente ar putea avea viață de orice fel? Într-adevăr, combinația acestora produce fie caldul, fie recele, fie amestecul, ori uscatul, umedul sau amestecul lor. Și în ce fel este /Sufletul/ o menținere laolaltă a celor patru elemente, când ea provine mai târziu din ele?

Iar când /oponenții noștri/ îi adaugă acestui Suflet și percepție, și voință și nenumărate alte proprietăți, ce s-ar mai putea spune?

Și, fiindcă sunt lipsiți de prețuire pentru această Creație și pentru acest Pământ, ei afirmă că s-a făcut un „pământ nou" pentru ei, spre care ei vor pleca de Aici.[153] Acela este „rațiunea

[153] În anumite texte copte gnostice apare noțiunea „pământului nou". Un anume Nicotheos, autor gnostic evocat de Porfir în VP,16,

Universului". Însă ce anume poate să existe pentru ei în calitate de Arhetip al Universului pe care ei îl urăsc? De unde să sosească Arhetipul acesta? Căci iată ce rezultă, după ei: Creatorul care a făcut Arhetipul *se înclinase deja* înspre lumea de Aici![154]

Dacă, prin urmare, Creatorul însuși are multă grijă pentru a crea o altă lume, în urma lumii inteligibile pe care o posedă /drept Arhetip/ — și de ce anume ar fi avut /grija respectivă/? — și dacă /Universul inteligibil ar fi fost creat/ înaintea celui /vizibil/, pentru care scop /ar fi creat Universul vizibil/?[155] Pentru ca Sufletele /— susțin oponenții noștri — / să fie puse sub pază.[156] Dar cum? Ele nu erau puse sub pază /în inteligibil/? În consecință, /lumea/ a apărut degeaba! Dacă însă Creatorul, după /ce creează/ Universul /vizibil/, luând /forma/ din Universul /vizibil/, despoaie forma de materie /pentru a crea Universul inteligibil/, ar fi de ajuns încercarea respectivă pentru Sufletele încercate, pentru punerea lor sub pază. Dacă însă ei socotesc că obțin „forma Universului" în Suflete, ce înseamnă această *inovație de limbaj* <τὸ καινὸν τοῦ λόγου>?[157]

---

este menționat în aceste tratate. C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905; V. PA, II, p. 240.

[154] Nu era, deci, imperturbabil, cum îl vedea Plotin.

[155] Text incert.

[156] Teoria că Sufletele au fost puse sub pază de zei în lumea vizibilă și în corpuri, ca într-o închisoare, se găsește în *Phaidon*, 62b–c. Pentru dificultatea lui Plotin de a concilia tezele pesimiste din *Phaidon* cu cele mai optimiste din *Timaios*, v și *6*,IV.8,1.

[157] De ce a luat naștere acest Univers vizibil? Pentru a pune Sufletele în paza și închisoarea corpurilor — răspundeau platonicienii dualiști pe care îi combate Plotin. Dar Sufletele puteau fi păzite și în inteligibil, încât nu există un motiv pentru creația Universului. Iar dacă totuși ele trebuiau să fie puse sub pază în lumea vizibilă, înseamnă că lumea invizibilă a fost creată ulterior, expulzând materia și păstrându-i doar forma — ceea ce pare absurd. Unul dintre cele mai mari reproșuri aduse de Plotin acestor adversari este „inovația" — faptul că nu se bizuie pe tradiție, deși mimează formal respectul ei.

6. Ce să mai vorbim despre celelalte ipostaze pe care /gnosticii/ le introduc — „transmigrațiile“ <παροικήσεις>, „întipăririle“ <ἀντιτύπους> și „căințele“ <μετανοίας> ?[158] Dacă ei vorbesc despre acestea ca despre suferințele Sufletului când s-ar căi, și dacă „întipăririle“ se referă la faptul că Sufletul privește cumva imaginile realităților autentice și nu încă aceste realități autentice în sine, atunci discursul aparține unor oameni care folosesc *cuvinte noi* <καινολογούντων> pentru a-și constitui secta proprie.[159] Ca unii ce nu au contact cu *vechea doctrină elenică*[160], ei fabrică aceste /noutăți de limbaj/, deși *elenii* cunoșteau bine și indicau fără emfază „suișul din peșteră“[161], care încet-încet conduce /Sufletul/ spre o viziune tot mai adevărată.

În general, *ei au preluat unele elemente /de doctrină/ de la Platon*, pe altele însă — *care reprezintă inovații*, afirmate cu scopul de a-și întemeia filozofia proprie — pe acelea le-au născocit în afara adevărului. Într-adevăr, și pedepsele /pentru Suflete/, și râurile din Infern, și reîncarnările sunt luate de acolo, /de la Platon/.[162]

Ei au introdus o multiplicitate în domeniul inteligibilelor — Ceea-ce-este, Intelectul, un alt /Intelect/ artizan (δημιουργός)

---

[158] Aceste denumiri apar în tratatele gnostice copte menționate în nota 153.

[159] Altă lecțiune, mai puțin bună, adoptată de PB: „...unor oameni care folosesc cuvinte goale <κενολογούντων> pentru a-și constitui, etc...“

[160] Oricât de detașat de semnificația sa națională devenise cuvântul „elen“ în secolul al III-lea, totuși o anumită pornire „anti-barbară“ poate fi decelată aici. Printre maeștrii gnostici evocați de Porfir în VP,16, Zoroaster și Zostrianos sunt denumiri pentru „Zoroastru“, Allogenes înseamnă „cel de alt neam“. Pe de altă parte, să nu uităm că pentru creștini, „elen“ ajunsese să însemne „păgân“, adept al vechii religii, denumire pe care Plotin o asumase cu mândrie. E de remarcat, de asemenea, că Plotin nu este prea impresionat de „înțelepciunea barbară“ care îi va interesa pe un Porfir sau Iamblichos.

[161] Referire la „mitul peșterii“ din *Republica* lui Platon.

[162] *Phaidon*, 111d, dar și „mitul lui Er“ din partea finală a *Republicii.*

și Sufletul, inspirându-se din cele spuse în *Timaios*. Într-adevăr, /Platon/ scrie: „În consecință, câte Forme vede Intelectul în Viețuitorul care ființează /cu adevărat/, tot atât de multe /specii/ Creatorul acestui Univers vizibil a chibzuit ca să aibă și întregul.“[163] Dar /adversarii noștri/, fără să înțeleagă, au considerat, pe de-o parte, /Intelectul/ aflându-se în repaos și cuprinzând în sine toate realitățile esențiale, iar pe de altă parte, /au avut în vedere/ un al doilea Intelect care le contemplă în primul, și un al treilea /Intelect/ care deliberează — adesea ei așază, în locul Intelectului care deliberează, Sufletul care creează. Ei cred că acest Creator este conform cu /învățătura lui/ Platon, fiind departe de a ști, în fapt, cine este Creatorul.

Și în general, ei se înșeală asupra naturii acestei Creațiuni și asupra multor altor teze ale lui /Platon/, *degradând* doctrinele acelui bărbat, ca și cum ei înșiși ar avea mai multă înțelegere pentru natura inteligibilă, în vreme ce acela și restul bărbaților divini — nu. Și botezând o mulțime de inteligibile, își închipuie că vor da impresia, chiar prin această mulțime /de denumiri/, că au aflat ceva precis, *când, de fapt, conduc spre asemănare natura inteligibilă cu cea senzorială și cea inferioară.*[164] Or, ar fi trebuit ca /în cazul inteligibilului/ ei să urmărească un număr cât mai mic /de ipostaze/: /ar fi trebuit ca/, atribuind celui care vine după Primul toate /realitățile autentice/, să stea deoparte /de această multiplicare a inteligibilelor/, de vreme ce *acela este toate realitățile autentice* — Intelectul primordial, Ființa și toate câte sunt frumoase după Prima Natură. Iar rangul Sufletului este al treilea.

---

[163] *Timaios*, 39e. Citatul este aproximativ. Unii gnosticii platonizanți sau platonicienii de dinaintea lui Plotin, precum Numenios din Apameea, distingeau un Intelect pasiv, depozitarul Formelor, un Intelect activ care le contempla, și un al treilea Intelect care delibera și planifica cosmogonia, uneori încredințată Sufletului universal.

[164] Plotin observă că această interpretare, care își afla originea în *Timaios*, construiește un Arhetip al Creațiunii bazat pe Arhetipul creației artizanale și, în fond, bazat pe ceea ce am numit „asemănarea bilaterală“ a inteligibilelor și vizibilelor.

Prin urmare, deosebirile Sufletelor trebuie urmărite în afectele sau în natura lor, fără a-i ridiculiza pe bărbații divini; ci trebuie primite cu bunăvoință doctrinele lor ca pe cele *ale unor oameni din vechime.*[165] Și ceea ce ei spun întemeiat trebuie luat de la ei: nemurirea Sufletului, Universul inteligibil, Primul zeu, faptul că Sufletul trebuie să fugă de însoțirea cu trupul, separarea de trup, faptul că el fuge dinspre devenire spre Ființă. Astfel ei /oponenții/, când afirmă cu claritate aceste doctrine aflate de la Platon, bine fac.

Dacă însă vor să promoveze o doctrină diferită, nu le purtăm pică; dar le spunem că nu se cuvine ca, înaintea publicului, să-și alcătuiască propria doctrină prin ridiculizarea și batjocorirea *elenilor*, ci să-și prezinte acele doctrine /proprii/ ca fiind corecte, pornind de la ele însele — e vorba despre acelea care li se par originale în raport cu doctrinele celor vechi. Deci, formulând cu bunăvoință și înțelepciune propriile lor doctrine, cât și tezele cărora ei li se împotrivesc în mod justificat, se cuvine ca ei să urmărească adevărul și nu faima /obținută/ adresând reproșuri unor oameni socotiți din vechime a fi de valoare de către alți oameni deloc răi /și aceștia/; și nu trebuie să afirme că sunt mai buni decât acei /filozofi din vechime/.

Căci lucrurile pe care cei vechi le-au afirmat despre inteligibil sunt cu mult mai bune /decât doctrinele lor/ și sunt explicate într-un mod cultivat. Ele vor fi ușor de cunoscut de către cei care nu sunt amăgiți de amăgirea curentă la oameni, anume că tezele /gnosticilor/ au fost luate de la cei vechi mai târziu. Or, ele sunt teze care au primit adăugiri defel cuvenite. Și există /la ei/ și teze /vechi/ cărora ei vor să li se împotrivească; acolo gnosticii/ introduc *generări* și *nimiciri* variate și aduc reproșuri acestui Univers; acuză comuniunea dintre Suflet și trup și, certându-l pe cel care a orânduit acest Univers, *ei văd o iden-*

---

[165] Din nou, vechimea este o garanție de autenticitate și adevăr; noutatea, suspectă. Porfir (VP, 16) spune că scrierile gnosticilor erau apocrife, fiind în mod fals atribuite unor autori din vechime.

titate dintre Creator și Suflet, dându-i acestuia aceleași afecte pe care le dau și Sufletelor parțiale.[166]

7. S-a spus /de către noi/ că Universul acesta nici nu a început /în timp/, nici nu se va sfârși, ci este etern, atâta vreme cât ar exista inteligibilele. Or, înainte de /gnostici/ s-a arătat că o comuniune a Sufletului nostru cu trupul nu e bună pentru Suflet.

Însă faptul de a concepe Sufletul universal pornind de la Sufletul nostru este asemănător cu ce ar face cineva care, luând în atenție neamul olarilor sau al fierarilor într-o cetate bine orânduită, ar critica întreaga cetate /din pricina lor/.[167] Trebuie deci ținut seama de deosebirile Sufletului universal /față de al nostru/, în ce fel el guvernează, anume că nu în același fel /cu al nostru/, și că el nici nu este înlănțuit /de trup/. Alături de celelalte deosebiri /dintre Sufletul universal și cel individual/ — nenumărate deosebiri care au fost arătate în alte tratate — trebuia gândit și asupra următoarei: noi am fost înlănțuiți de trup, existând deja lanțul /înaintea noastră/. În cazul Sufletului universal, natura corpului fiind deja înlănțuită, ea leagă laolaltă ceea ce cuprinde. Dar Sufletul universal nu ar putea să fie înlănțuit de corpurile înlănțuite de el însuși. Căci el guvernează.

De aceea /Sufletul universal/ este imperturbabil față de corpuri, în timp ce noi nu suntem stăpâni peste ele. Iar partea /Sufletului universal/ îndreptată spre divinul de deasupra rămâne netulburată și nu este împiedicată de nimic; partea din el care dă corpului viață nu ia nimic de la aceasta. În general, un lucru aflat în altul primește în mod necesar afectarea celuilalt, dar el însuși nu-i dă nimic propriu acelui lucru care posedă o viață proprie. De exemplu, dacă se altoiește un altoi

[166] Pentru gnostici, Creatorul lumii (uneori indentificat cu Iahve din Vechiul Testament), altul decât Dumnezeul suprem necunoscut, era fie rău, fie imperfect și nici bun, nici rău.

[167] Din nou o critică a modelului teo-cosmologic bazat pe asemănarea bilaterală. V. și *Republica*, 420c–e.

într-o plantă, planta resimte influența altoiului aflat în ea, iar acela, uscându-se, permite plantei să posede viața sa. Nici dacă s-ar stinge focul din tine, focul universal nu s-ar stinge. De fapt, nici dacă focul universal ar pieri, nu ar păți ceva Sufletul de Acolo, ci doar alcătuirea corporală /a Universului/, iar dacă ar fi cu putință ca, din restul elementelor să ființeze un Univers, Sufletul de Acolo nu s-ar sinchisi deloc.

Într-adevăr, nici alcătuirea corporală nu este asemănătoare în cazul întregului și al viețuitoarei individuale. Acolo, /Sufletul/ parcă trece pe deasupra, poruncindu-i /corpului/ să stea locului; Aici, /părțile/ dând fuga să scape, se îndreaptă spre ordinea specifică lor și sunt legate cu o legătură secundară, în vreme ce Acolo /părțile/ nu au unde să fugă. Așadar, /Acolo/ Sufletul nici nu trebuie să țină în interior /părțile/, nici presând din afară, nu trebuie să le împingă spre interior, ci natura sa rămâne acolo unde a dorit de la început.

Iar dacă, undeva, o parte /a Universului/ s-ar mișca conform naturii, acele părți pentru care /mișcarea/ nu e conformă naturii ar suferi, iar acestea sunt în mod adecvat conduse, ca aparținând ele întregului. Alte părți însă pier, deoarece nu pot să îndure ordinea întregului. Precum, dacă un grup mare de coriști ar fi condus în ordine, și o broască țestoasă ar fi lăsată în mijlocul drumului său, ea ar fi călcată în picioare, deoarece nu ar putea fugi de ordinea coriștilor. Totuși, dacă ea s-ar alinia la ordinea lui, n-ar mai suferi nimic de pe urma corului.

8. Întrebarea „de ce /Creatorul/ a făcut Universul“ este identică cu întrebarea „de ce există Suflet“ și de ce Creatorul l-a făcut. Ceea ce, mai întâi, *este caracteristic celor care acceptă un început al eternității.* Apoi ei cred că, întorcându-se dinspre ceva înspre altceva și transformându-se, /Creatorul/ a devenit cauza Creațiunii. Ei trebuie prin urmare învățați, dacă ar accepta cu bunăvoință, care este natura acestor lucruri, pentru ca ei să se oprească din hula la adresa realităților nobile — ceea ce ei fac cu ușurință în loc să arate evlavia care ar fi cuvenită.

De fapt, nu ar trebui hulită cârmuirea întregului, cârmuire care, mai întâi, arată măreția naturii inteligibile. Căci dacă ast-

fel /Universul/ a ajuns la viață, încât să nu posede o viață nearticulată — în felul în care sunt cele mai mici viețuitoare din el, pe care mereu, zi și noapte, le generează prin bogăția vieții din el — ci există /în el/ o *viață continuă, strălucitoare, variată, prezentă* pretutindeni, care demonstrează o neînchipuită înțelepciune, cum să nu-l numești *o imagine splendidă* <ἄγαλμα>, *clară și frumoasă a zeilor inteligibili*?[168]

Iar dacă /Universul vizibil/, imitându-l /pe cel inteligibil/, nu este chiar acela /inteligibil/, totul este conform ordinii naturale: Căci altminteri /dacă ar fi identic cu Universul inteligibil/, el nu ar mai fi *o imitație* /a Universului inteligibil/. Dar e fals /de spus/ că-l poate imita fără să-i semene.

Într-adevăr, nimic nu a rămas deoparte dintre lucrurile a căror frumoasă imagine naturală el putea s-o aibă. *Căci era necesar ca imitația să nu rezulte în baza deliberării și a unei invenții artizanale* <ἐπιτέχνησις>.[169] Într-adevăr, nu era cu putință ca inteligibilul să fie ultimul termen. Și trebuia ca inteligibilul să posede *două activități* (actualizări) — prima în el însuși, cea de-a doua îndreptată către un altul.[170] Trebuia deci să existe încă ceva după inteligibil, căci, dacă el ar fi rămas singur, nu se mai manifesta nimic înspre în jos, ceea ce este, dintre

---

[168] *Timaios,* 37c. Citat liber: „Când a perceput Universul mișcându-se și viu, născut ca o splendidă imagine a zeilor eterni, Tatăl care l-a zămislit a fost cuprins de încântare, s-a bucurat și s-a gândit să-l facă încă și mai asemănător cu Arhetipul. „Substantivul ἄγαλμα, derivat de la verbul ἀγάλλομαι, înseamnă în sens propriu „lucru de slavă“ sau „lucru oferit spre slava zeilor“, și, de aici, „statuie“ sau, în general, „imagine“.

[169] Este exact modelul artizanal al creației din *Timaios,* pe care Plotin încearcă să-l substituie cu un model organic, al creației continue, spontane, nedeliberate și neplanificate. V. LPA §D.

[170] Teoria celor două activități (actualizări) a lui Plotin este foarte importantă pentru a explică procesul creației spontane. Modelul este al focului care are căldura proprie, dar și căldura care se răspândește în jur. Cele două activități sunt strâns asociate, de nedesprins una de alta, cam în felul în care gravitația este de nedesprins de masă.

toate, lucrul cel mai imposibil. Dar Acolo circulă o putere uimitoare capabilă să și producă.

Iar dacă există un alt Univers mai bun decât acesta, care este el ? Însă dacă este necesar să existe /acesta/, și nu există un altul, acesta /al nostru/ este cel care păstrează imitația acelui Univers inteligibil.[171]

Pământul întreg este plin de viețuitoare variate și nemuritoare și toate /locurile/ sunt pline /de ele/ până la Cer. Astrele, atât cele din sferele inferioare, cât și cele din locul cel mai înalt de ce n-ar fi ele zei, conduși în ordine și dând ocol lumii ? De ce să nu aibă ele excelență, sau ce obstacol să existe ca să n-o dobândească ? Acolo nu se află acele /necazuri/ care îi fac răi pe oamenii de Aici, nici slăbiciunea trupului, tulburată și care tulbură. Oare de ce /astrele/ nu înțeleg veșnic, în răgazul ce-l au, și /de ce nu/ îl cuprind în minte pe Zeul /suprem/ și pe ceilalți zei inteligibili ? Să fie înțelepciunea noastră mai presus decât a celor de Acolo ? Cine oare, care nu și-ar fi ieșit din minți, ar putea îndura o asemenea supoziție ?

Și dacă Sufletele /individuale/ au coborât /Aici/ silite de Sufletul întregului, cum să fie mai bune Sufletele silite /decât cele de sus/ ? Căci în Suflete, partea care are puterea este cea mai bună. Iar dacă ele /au coborât/ de bună voie, de ce huliți /lumea/ în care ați coborât de bună voie, atunci când /Zeul/ permite să vă și îndepărtați de ea, dacă cuiva ea nu i-ar fi pe plac ?[172] Iar dacă acest Univers este astfel încât să fie cu putință să dobândești în el și înțelepciunea, și ca, aflându-te Aici, să trăiești potrivit cu realitățile /inteligibile/, cum să nu dovedească această împrejurare că suntem atârnați de realitățile de Acolo ?

9. I-ar dacă cineva ar ocărî bogăția și sărăcia și anume că nu sunt egal împărțite la toți, /trebuie spus/ că, mai întâi, el

---

[171] De unde rezultă o concluzie apropiată tezei lui Leibniz că acest Univers este cel mai bun cu putință.

[172] Nu cred că este vorba despre sinucidere pe care Plotin o condamnă (*16*,I.9), ci despre practica filozofiei care permite îndepărtarea de corp, încă în timpul vieții.

ignoră că omul bun nu caută egalitatea în aceste cazuri; el nici nu consideră important că bogații au mai mult, și nici că cei puternici /au mai mult/ decât particularii. El îi lasă pe alții să-și dea silința pentru /bogății și putere/ și a aflat că viața de Aici este de două feluri: *una pentru cei buni, cealaltă pentru mulțime.* Or, cei buni se îndreaptă spre înălțime și în sus, în timp ce pentru comunul oamenilor există din nou două feluri de viață: una care își amintește de virtute și participă la un anume bine; pe de altă parte, există gloata nevrednică care-i, ca să spunem așa, *un producător manual al lucrurilor necesare celor mai buni.*

Când cineva ucide sau e biruit de plăceri din pricina slăbiciunii, ce e de mirare că există păcate, nu din cauza Intelectului, ci din cauza unor Suflete care sunt, precum copiii, infantile? Iar dacă /lumea/ ar fi un *o sală de sport* pentru cei care înving sau sunt învinși, de ce nu e bine să stea lucrurile astfel?[173] Dacă un om comite o nedreptate, de ce e /acest fapt/ teribil pentru /partea ta/ nemuritoare? Dacă ești ucis, ai ceea ce vrei.[174] Dacă hulești /lumea/, nu ai obligația să fii cetățean /al acestei lumi/.

Se admite că Aici există judecată și pedeapsă. Atunci cum să ocărăști cu îndreptățire o cetate care acordă prețuirea cuvenită fiecăruia? Acolo unde virtutea este la preț, acolo și viciul își obține dezonoarea cuvenită. Și nu numai *imaginile splendide* ale zeilor, dar zeii înșiși privind de sus,[175] „lesne vor scăpa de învinuiri din partea oamenilor" — cum se zice — zei care conduc toate lucrurile în ordine de la început până la sfârșit, dând fiecăruia partea cuvenită, conform schimbării vieților drept consecință a celor făcute anterior. Ceea ce ignorând, insul mai pripit dintre oameni se pronunță ca un necioplit despre treburile divine.

---

[173] Teodiceea lui Plotin, asemenea celei a stoicilor, explică răul din lume luând în considerație întregul în raport cu părțile. De aici analogia cu un teren de sport, sau cu un dans coral, etc.

[174] În sensul că ești eliberat din închisoarea trupului — vezi cazul lui Socrate.

[175] Este vorba despre astre.

Trebuie să încerci să fii desăvârșit, dar nu trebuie să consideri că numai tu însuți ai putut să ajungi desăvârșit. Căci /crezând astfel/ încă nu ești desăvârșit. Există însă și alți oameni desăvârșiți, există și daimoni buni, și, cu mult mai mult, există zeii care, fiind în Cer, privesc într-Acolo, și în cea mai mare măsură există Diriguitorul acestui Univers — un Suflet preafericit. Pornind de aici trebuie să-i cânți și pe zeii inteligibili și, pe deasupra tuturor, pe cel mare, pe *Regele inteligibilelor*, care, în mulțimea zeilor își arată măreția sa pe deplin. Căci *nu trebuie restrâns /divinul/ la un singur Zeu, ci trebuie arătată multiplicitatea divinului, câtă /Zeul suprem/ a arătat-o el însuși*[176] — aceasta este caracteristic unor oameni care cunosc puterea Zeului: acesta, rămânând cel care este, *îi creează pe toți zeii care depind de el, există datorită lui și sunt proveniți din el.*

Iar Universul acesta este datorat lui și privește într-Acolo. Și întregul său, cât și fiecare zeu le prezice oamenilor ceea ce ține de el, și le anunță prin oracole ceea ce le este drag zeilor.

Or, dacă ei nu sunt ceea ce este Zeul /suprem/, chiar și aceasta se acordă cu natura. Și dacă vrei să disprețuiești /toate acestea/ și te fălești că nu ești mai prejos de ei, trebuie spus mai întâi că, în măsura în care cineva este un om de calitate, el se poartă cu bunăvoință față de toți /zeii/, cât și față de oameni. Apoi, se cuvine să te lauzi cu măsură fără să fii necioplit, înaintând până în punctul îngăduit nouă de natură. Și trebuie socotit că și pentru alții există un loc pe lângă Zeu, și nu trebuie să te așezi doar pe tine singur îndată după acesta, precum ai zbura în vis, lipsindu-te pe tine însuți să devii un zeu, pe cât este cu putință pentru Sufletul omului. Și este cu putință atâta cât /te/ conduce Intelectul. *Or, a te așeza deasupra Intelectului înseamnă deja a cădea în afara Intelectului.*

---

[176] În acest punct, se pare că Plotin polemizează cu creștinii — monoteiști — și care refuzau divinitatea cosmosului, mai degrabă decât cu gnosticii platonizanți care, precum valentinienii, admiteau un Zeu suprem, dar și un Demiurg, iar alteori, și alte divinități intermediare, precum Sophia (înțelepciunea).

Oamenii neghiobi îi cred pe astfel de /doctrinari/, dând ascultare pe dată cuvintelor lor, anume: „Tu ești mai bun decât toți, nu numai decât /toți/ oamenii, dar și decât zeii." Căci mare este înfumurarea oamenilor și cel umil mai înainte, modest și neinstruit, /se împăunează/, numai de aude: „Tu ești fiul lui Dumnezeu[177], în vreme ce ceilalți pe care tu i-ai admirat înainte, nu sunt fiii lui Dumnezeu, și nici /astrele nu sunt/ — astrele/ pe care ei le cinstesc din moși-strămoși; tu însă, fără nici o osteneală, ești mai bun chiar și decât Cerul." Iar apoi restul oamenilor cade la învoială într-un glas. E ca și când, fără să știi să numeri, te-ai afla printre oameni care nu știu să numere și ai auzi că ai o mie de coți; ce ai putea gândi decât că ai, într-adevăr, o mie de coți ? Iar dacă ai auzi că ceilalți sunt de cinci coți, ți-ai mai putea închipui că numai o mie este un număr mare!

Apoi, pentru aceștia dintre voi Zeul se arată a fi providența; de ce ar neglija Universul întreg, aflat în locul în care sunteți și voi ? Dacă îl neglijează, deoarece nu are răgaz să privească spre el, atunci nici nu se cuvine să privească în jos. Și, în timp ce se uită în jos la acei oameni, de ce nu privește și în afara /sa/, de ce nu privește și spre lumea în care ei se află ? Iar dacă nu privește în afara /sa/, pentru ca să nu vadă Universul, nici la ei nu se uită.

Dar —/spun ei/ — nici nu au nevoie de el.[178] Numai că Universul are nevoie de Zeu și cunoaște ordinea lui și /la fel o cunosc/ cei care sunt în el, ca să fie în el și ca să fie Acolo, și, dintre oamenii cei prieteni Zeului, cei care îndură cu bună-

---

[177] Pentru „zeu" și „Dumnezeu" greaca are același cuvânt. Traduc aici pe θεὸς prin „Dumnezeu" pentru a sugera monoteismul unora dintre oponenții lui Plotin. Formula „fiul lui Dumnezeu" trimite la spațiul cultural iudeo-creștin: sunt „fiii lui Dumnezeu" cei aleși: fie israeliții, fie cei drepți dintre ei, fie creștinii. La Sf. Pavel, *Romani,* 9,26, 8,15; *Galateni,* 4,5-6; formula este frecventă și în literatura creștină timpurie: I. Clement, Barnabas, Hermas, etc. V. G. Kittel-G. Friedrich editors, *Theological Dictionary of the N.T.* 1990, s.v. „huios".

[178] Este vorba, probabil, despre Demiurgul rău, creator al Universului vizibil, dar nu și al Sufletului.

voință nefericirile primite de la Univers, dacă li se par necesare în urma rotirii Universului. *Căci nu trebuie privit la ceea ce este după mintea fiecăruia, ci trebuie privit la întreg.*

Or, acordând cinstire fiecărui om după valoarea /sa/, grăbește-te mereu într-Acolo unde toate cele care au putere se grăbesc — multe sunt făpturile care se grăbesc într-Acolo, iar cele care ajung Acolo sunt fericite, altele, pe cât posibil, își au destinul cuvenit lor. În acest caz, să nu-ți acorzi numai ție însuți puterea /de a ajunge Acolo/: căci numai dacă vestești că ai ceva ce pretinzi că ai, încă nu ai acel lucru. Sunt mulți oameni care, deși știu că nu au un anume lucru, declară că îl au și cred că-l au, fără să-l aibă, și /cred/ că ei singuri au ceea ce ei singuri nu au.

10. Examinând multe astfel de chestiuni, ba chiar pe toate, s-ar putea afla o abundență de argumente în fiecare caz, arătându-se cum stau lucrurile. *Dar ne cuprinde rușinea pentru unii prieteni, care, nimerind peste această învățătură /gnostică/ mai înainte ca să ajungă prietenii noștri, nu știu cum, dar continuă /și acum/ să-i dea crezare.* Într-adevăr, dorind ei ca doctrinele lor să pară adevărate în modul cel mai credibil, ori /chiar/ gândind că doctrinele lor sunt astfel, nu se sfiesc să spună ceea ce spun.

Noi însă am vorbit pentru cunoscuții /noștri/ <γνώριμοι>[179], nu pentru acei /„prieteni“/ — căci nimic mai mult nu s-ar mai putea aduce pentru a-i convinge pe aceștia din urmă — pentru ca /cunoscuții noștri/ să nu fie tulburați de /gnostici/, nu fiindcă aceștia ar aduce demonstrații (nu au așa ceva), ci pentru că sunt înfumurați. Căci există altă modalitate după care ar trebui scris când ai vrea să-i confrunți pe cei care cutează să batjocorească spusele bărbaților divini din vremurile vechi — spuse frumoase și conforme cu adevărul. Trebuie lăsată ca analiza aceasta să se facă în alt mod[180].

---

[179] Sau „discipolii“ — termenul grec este echivoc.

[180] V. VP 16. Se crede, în general, că acești foști prieteni platonicieni deveniți gnostici erau așa numiții sethieni, ophiți sau barbe-lo-

Cele afirmate de noi aici îi vor ajuta pe cei care iau în considerație problemele *în mod precis*, referitor la toate punctele în ce fel trebuie cunoscute.[181] Trebuie abandonată discuția, după ce vom fi menționat însă un punct care totuși a depășit totul prin absurditate, dacă trebuie numită aceasta absurditate:

/Gnosticii/ susțin că Sufletul și o anumită înțelepciune s-au înclinat în jos, fie că Sufletul a început aceasta, fie că înțelepciunea ar fi o asemenea cauză, fie că ei vor ca ambele să fie identice. Ei spun că restul Sufletelor a mers laolaltă în jos și susțin că Sufletele, ca membre ale înțelepciunii, se cufundă în trupuri, de exemplu, în cele ale oamenilor. Dar /mai spun/ că /înțelepciunea/, de dragul căreia ele au coborât, nu a coborât la rândul ei; cumva, ea nu s-a înclinat în jos, ci doar a iluminat întunericul. Apoi, de la ea a apărut o imagine reflectată în

gnostici. V. PA, II, p. 264. Totuși ideile cele mai importante aparțin sectei valentinienilor: mitul despre căderea Mamei-Sophia-Achamot și despre Demiurgul (Artizanul) rău și ignorant, fiul ei. Ceea ce îi caracteriza pe toți aceștia era așa-numita „exegeza inversă" a primelor capitole ale Genezei, prin care, de pildă, personajul negativ — șarpele — devenea pozitiv (mesagerul Dumnezeului suprem), Iahve devenea un Artizan negativ, ignorant al autenticului Dumnezeu, iar cunoașterea interzisă — accesul la cunoașterea (gnosis) a autenticului Dumnezeu și a naturii căzute a lui Iahve. Valentinus, care provenea ca și Plotin din Alexandria, locuise, din nou ca și Plotin, la Roma între 140–160. Aici, preot fiind, el se despărțise de creștinismul „ortodox", scrisese o carte numită *Evangelium Veritatis*, bazată pe „exegeza inversă" care își găsise mulți adepți, deopotrivă la Roma și în provincii, atât răsăritene, cât și apusene, de pildă, în Gallia. Așa-numita *Evanghelie a lui Filip*, găsită în biblioteca gnostică de la Nag Hammadi, aparține literaturii valentiniene. Probabi că cei care îl mâhneau cel mai mult pe Plotin erau foști platonicieni, care, asociind mitul din *Timaios* cu primele capitole ale *Genezei*, se lăsaseră influențați de „exegeza inversă".

[181] Porfir (VP,16) spune că, la acest îndemn al lui Plotin, Amelios ar fi scris patruzeci de tratate împotriva cărții lui Zostrianos, în vreme ce el însuși ar fi demonstrat caracterul apocrif al scrierilor atribuite lui Zoroastru.

Materie. Apoi ei plăsmuiesc o *imagine a imaginii*, existentă Aici prin intermediul Materiei, sau al „materialității", sau orice alt nume vor să-i dea. (Fiecare dintre /gnostici/ vorbește altfel, pronunțând multe denumiri pentru a întuneca chestiunea pe care o discută.) Ei îl inventează pe Artizan (cum îl numesc) făcându-l să se rupă de Mamă, trag Universul din el până la ultimele reflexe, pentru ca cel care a scris aceasta să aducă ocări din belșug![182]

11. Mai întâi deci, dacă /înțelepciunea/ nu a coborât, ci a iluminat întunericul, cum s-ar putea spune cu temei că ea „s-a înclinat" ? Nu se cuvine să se spună că /înțelepciunea/ „s-a înclinat", dacă ceva s-a scurs din ea precum lumina. Asta, dacă nu exista ceva /întunecat/ situat undeva jos, iar ea s-a deplasat spațial spre acel ceva și, ajungând aproape, l-a iluminat. Dar dacă, rămânând la sine a iluminat, fără să producă nimic pentru acel ceva /de jos/, din ce pricină numai ea singură a iluminat /întunericul/ și nu și /ipostazele/ mai puternice decât ea, aflate în domeniul realităților autentice ?

Iar dacă /înțelepciunea/, prin faptul că a primit gândirea rațională despre Univers, nu a putut /totuși/ să ilumineze Universul în temeiul gândirii raționale <ἐκ τοῦ λογισμοῦ>, de ce nu a făcut Universul în același timp în care a iluminat /întunericul/, ci a mai așteptat nașterea imaginilor ?

Apoi : „gândirea rațională despre Univers" — „pământul cel străin" cum îl numesc ei, născut de către puteri mai mari — cum spun ei — nu i-ar fi înclinat în jos pe făcătorii lui.

Apoi : de ce iluminată fiind, Materia creează imagini psihice și nu natura corporală ? Căci imaginea Sufletului nu ar avea deloc nevoie de întuneric sau de Materie, ci născându-se, dacă se naște, ar veni pe urmele celui care a creat-o și va rămâne atașată de acesta.

[182] Verbul λοιδορήσηται care poate avea fie un sens activ, fie unul pasiv („pentru ca cel care a scris aceasta să fie ocărât din plin") și lipsa unor complemente au făcut ca ultima subordonată să fie diferit înțeleasă. V. PB, II, p. 126. Sensul activ mi se pare mai probabil.

Apoi: oare această /imagine/ este o Ființă, sau este *un gând* <ἐννόημα>, după cum spun ei? Dacă este o Ființă, care este diferența dintre ea și /Sufletul/ din care provine? Iar dacă ea este un alt aspect al Sufletului și dacă primul Suflet este cel rațional, probabil că imaginea respectivă ar fi /Sufletul/ vegetativ și cel generator. Iar dacă e acesta, cum ar mai putea /genera acest Suflet vegetativ/, pentru ca să fie onorat /de oameni/, *și cum a ajuns să creeze el din cauza lăudăroșeniei și a îndrăznelii?* Și în general, capacitatea de /a crea/ prin imaginație și, încă mai mult, prin rațiune i-a fost înlăturată! Și ce ar mai trebui încă să producă din Materie și din imaginea /respectivă/ Creatorul /Universului/?

Iar dacă /creatorul este/ un gând, trebuie mai întâi indicat de unde vine acest nume de „gând". Apoi, cum este cu putință /să existe lumea/, dacă nu se va da „gândului" facultatea creației? Or, în ce fel puterea de a crea poate să fie adugată *plăsmuirii deșarte* respective, /fără Ființă/ <τῷ πλάσματι>? [183]

/Elementul/ cutare vine întâi, altul — după el, /spun ei/, ca și când ei ar vorbi cum le vine! De ce însă vine mai întâi focul?[184]

12. Și abia născut /Artizanul, gândul/, cum de se apucă /el să creeze/? Prin amintirea /Formelor/ pe care le-a văzut. De fapt însă, el nu era defel /Acolo/ unde să le fi văzut <ἵνα ἂν καὶ εἶδεν>, nici *el însuși*, nici „mama" sa pe care i-o atribuie /gnosticii/![185]

---

[183] Dacă nu Sufletul creează corpurile, ci un fel de imagine a lui, atunci aceasta nu ar avea Ființă, nu ar fi autonomă — spune Plotin — și deci ea nu ar avea capacitate creatoare. Iar dacă ar fi Ființă, nu s-ar deosebi de Suflet care astfel ar rămâne în inteligibil, sau în contact direct cu inteligibilul, fără să „se încline" și mitul gnostic nu ar mai avea sens.

[184] În *Timaios*, 55a, focul este constituit de Demiurg din particule având forma de tetraedru regulat — cel mai simplu poliedru regulat. În ordine logică, cel puțin, focul este primul element și există o rațiune matematică pentru aceasta.

[185] O construcție sintactică mai rară, tradusă rău de Armstrong, printr-o finală „But it did not exist at all, so as even to see" (la fel

Apoi, nu-i de mirare lucrul următor? Ei înșiși — /cred ei/ — ajungând Aici, în lumea asta, nu ca imagini de Suflete, ci ca Suflete autentice, cu chin și trudă unul sau două dintre ele se smulg din lume și îndreptându-se spre reamintire, cu trudă obțin rememorarea lucrurilor pe care cândva le-au văzut. Dar acea imagine /Artizanul/– susțin ei — gândește acele /realități inteligibile/, chiar dacă în mod obscur, dar totuși le gândește, de îndată ce este generată — ori „mama" sa /le gândește — o imagine materială, și nu doar gândește realitățile inteligibile și obține noțiunea Universului de la acel Univers /inteligibil/, dar și cunoaște și /elementele/ din care a provenit /Universul/! Gândindu-se /Demiurgul/ să facă focul mai întâi, de unde / a considerat el/ că trebuie ca /focul/ să /apară/ primul? De ce nu /a creat/ un alt element?

Dar dacă /Demiurgul/ a putut să creeze /focul/ gândind „foc", de ce, dacă a gândit „Univers" — căci mai întâi ar fi trebuit să gândească întregul — *nu a creat Universul dintr-o dată?* Căci și /celelalte lucruri/ erau cuprinse în gândirea sa. *Într-adevăr, e mai natural /să creeze astfel, totul deodată /, și să nu creeze, la fel ca artele, care sunt posterioare Naturii și Universului.* De fapt /vedem aceasta și la/ ființele individuale când se nasc datorită elementelor naturii: nu apare mai întâi focul, apoi fiecare dintre /celelalte elemente/, apoi amestecul lor, ci un contur și o circumferință care întipăresc /forma/ oricărui viețuitor în /materia/ menstruală. Dar de ce nu și Acolo să nu fi fost delimitată Materia de planul Universului — în planul în care se află și pământul, și focul, și restul elementelor? Pesemne că /gnosticii/ ar fi „creat" Universul servindu-se de un Suflet cât mai autentic, în timp ce /Demiurgul/ nu a știut să creeze!

și de Chindea,(„ca să mai fi văzut"), dar corect de Bréhier: „il n'était pas là ou il aurait pu les voir", printr-o circumstanțială de loc. Demiurgul — considerat de gnostici un fel de „gând" — nu se afla în locul inteligibil unde să poată vedea Formele — spune Plotin, și nu că el nu exista deloc.

Or, a prevedea dimensiunea Cerului, mai mult, cât de mare este el, înclinarea zodiilor și revoluția /astrelor/ de sub Cerul /stelelor fixe/, a arăta cauzele în virtutea cărora totul este astfel nu era pe măsura unei imagini reflectate, ci era cu totul pe măsura unei puteri care pleacă de la principiile cele mai bune. Ceea ce, fără voie, chiar și ei acceptă!

Într-adevăr, „iluminarea" /lor/ ajunsă la întuneric, când e cercetată, va face acceptate cauzele autentice ale Universului. Căci de ce ar fi trebuit ca /înțelepciunea/ să ilumineze, dacă în general nu trebuia /ca Universul să existe/? În fapt, există necesitate conformă naturii, și necesitate contrară naturii. Dacă necesitatea /ca să existe Universul/ este conformă naturii, /el/ există veșnic. Iar dacă necesitatea respectivă este contrară naturii, atunci necesitatea contrară naturii va exista și la realitățile de Acolo, iar relele vor exista înaintea acestui Univers /vizibil/, și nu Universul acesta va fi responsabil de rele, ci realitățile de Acolo /vor fi responsabile de rele/ pentru /Universul/ acesta. Relele nu vor veni de Aici la Suflet, ci vor veni de la Suflet Aici. Iar argumentul acesta va continua, reducând Universul la principii /ce vor deveni responsabile de rău/. Și dacă așa /se va proceda/, atunci și Materia, de unde ar fi apărut /relele, constituie o problemă/.[186]

Or, afirmă ei, când s-a înclinat, Sufletul a văzut și a iluminat un întuneric deja existent. De unde a sosit acesta? Dacă /gnosticii/ vor afirma că el a creat /întunericul/ în timp ce se înclina, în mod evident nu exista loc unde să se încline, și nici întunericul nu putea fi cauza înclinării, ci însăși natura Sufletului. Dar acest fapt este identic cu necesitățile invocate mai

---

[186] Text dificil mai ales din pricina brevilocvenței sale, care nu permite să se știe care este subiectul subordonatei „de unde ar fi apărut." Armstrong, ca și Chindea înțeleg drept subiect „Universul", Bréhier — „Materia", dar traducerile lor rămân deficitare, ca și a mea, de altminteri. Cred totuși că Plotin se întreabă următoarele: dacă principiile superioare, inteligibilelele, devin responsabile pentru rău, atunci ce se va întâmpla cu Materia — despre care atât el, cât și gnosticii susțin că este cauza răului?

înainte, încât rezultă că primele principii ar fi responsabile /pentru rele/.

13. Așadar, cel care face reproșuri naturii Sufletului nu știe ce face și nici încotro îl poartă sfidarea sa. Asta se întâmplă fiindcă /gnosticii/ nu cunosc *ordinea continuă* a primelor realități, a celor de pe locul doi, de pe locul trei și mereu așa, /mergând/ până la existențele de pe ultimul loc. /Ei nu știu/ că nu trebuie aduse ocări celor mai prejos de primele realități, ci, cu bunăvoință, trebuie acceptată natura tuturor, iar omul, dând fuga către primele realități, trebuie să înceteze /să vorbească despre/ *tragedia de spaimă*, care are loc — cred ei — în sferele Universului, care sfere totuși le „orânduiesc toate dulcețurile".[187]

Căci ce anume au de spaimă aceste sfere încât să-i înspăimânte pe cei fără experiența argumentelor și care nu au avut parte de o învățătură ordonată și școlită ? Într-adevăr, dacă corpurile cerești sunt de foc, nu trebuie să te temi de ele, deoarece ele sunt proporționate în raport cu întregul și cu Pământul; în schimb, trebuie privit spre Sufletele lor, în temeiul cărora ei înșiși /gnosticii/ cred că sunt vrednici de prețuire. Iar corpurile astrelor, distingându-se prin mărime și frumusețe, activează și acționează laolaltă cu existențele care se nasc conform naturii. Acestea nu ar putea apărea atâta timp cât nu ar exista primele realități; toate însă umplu întregul și sunt părțile mari ale întregului.

Iar dacă oamenii sunt ceva de valoare în raport cu celelalte viețuitoare, cu atât mai mult sunt de valoare aceste /ființe astrale/, care nu există în Univers *pentru a stăpâni tiranic*, ci ca să ofere armonie și ordine.

Cât despre semnele despre care se spune că provin de la astre, trebuie considerat că ele anunță evenimentele viitoare; și mai trebuie considerat că diferențele care apar țin și de întâm-

[187] Este vorba despre sferele planetare sau Arhonți, pe care Sufletul trebuia să le străbată — după miturile gnostice — pentru a-și regăsi în empireu odihna. Existau, se pare, și descântece pentru a-i îmbuna pe Arhonți.

plare — căci nu ar fi cu putință ca aceleași evenimente să se petreacă cu fiecare existență individuală —, țin și de momentul nașterii, de depărtarea locurilor /nașterii/ și de constituțiile Sufletelor.[188]

Și iarăși, nu trebuie pretins ca toți oamenii să fie buni, iar, fiindcă aceasta este imposibil, nu se cuvine de grabă aduse mustrări /Artizanului/ de către aceia care, iarăși, consideră că aceste ființe terestre nu se deosebesc întru nimic de realitățile superioare. Și nu trebuie socotit că răul este altceva decât ceea ce e deficitar în raport cu gândirea, că e binele mai mic și care mereu se raportează la ceea ce e mai mic /decât el/. /Altminteri/, ar fi ca și când cineva ar spune că Natura este rea, fiindcă ea nu este senzație, și că elementul senzorial /este rău/, fiindcă nu este rațiune. Iar dacă nu /vor vedea lucrurile cum arăt/, /gnosticii/ vor fi obligați să spună că relele există și Acolo. Căci și Acolo Sufletul este mai rău decât Intelectul, iar acesta este inferior Altuia.[189]

14. Dar, mai mult decât oricine, /gnosticii/ fac și într-alt mod ca cele de Acolo să nu fie ireproșabile: atunci când ei compun descântece, de parcă adresându-se /realităților inteligibile/, nu doar Sufletului, ci și instanțelor superioare /Sufletului/, ce altceva fac decât că pronunță vrăji, farmece și caută să le convingă să asculte de cuvânt și să se lase conduse, dacă cineva dintre noi este capabil să pronunțe cu mai multă artă aceste descântece și astfel /să facă auzite/ melodii, ecouri, respirații, sâsâituri ale vocii și restul, câte sunt prescrise descântării făpturilor de Acolo?

Iar dacă ei nu vor să recunoască aceasta, /să spună/ în ce fel incorporalele /se supun/ vocii /omenești/! De aceea exact prin manierele prin care ei fac ca vorbele lor să pară mai mărețe,

---

[188] Cf. *3*,III.1,5-6, vol. 1 pp. 210–214.

[189] E o contradicție, desigur: totuși Plotin crede că din relativa inferioritate a Intelectului față de Unu, și a Sufletului față de Intelect, nu se poate deduce că, la modul general, există rău în domeniul inteligibil.

ei, fără să-și dea seama, desființează măreția proprie realităților incorporale.

Când însă afirmă că sunt purificați de boli, dacă ar afirma că /aceasta se petrece/ datorită cumpătării și unei diete potrivite, atunci ar vorbi cum se cuvine, după cum o fac și filozofii. Numai că ei presupun că bolile sunt demoni și susțin și promit că îi pot alunga prin cuvinte. De aceea ei ar putea părea oameni divini pentru mulțime, care admiră puterile aflate la magicieni. Însă /gnosticii/ nu i-ar putea convinge pe oamenii cu minte că bolile nu-și au cauzele în oboseală, excese sau indigență, în infecții, și în general în transformări, avându-și punctul de plecare fie în afara, fie înăuntrul /corpului/. Este ceea ce arată și tratamentele bolilor:

Când se aplică o purgație stomacală, sau se administrează un leac, sau se ia sânge, răul este alungat în afară. Lipsa /de anumite alimente/ vindecă, ori /vindecarea se întâmplă chipurile/, deoarece demonul[190] flămânzește și leacul produce slăbirea /sa? Uneori /— se spune —/ el iese deodată /din corp/, /alteori/ rămâne înăuntru. Dar cum de nu mai este omul bolnav, dacă demonul rămâne și e înăuntru? Iar dacă a plecat afară, de ce /a făcut-o/? Ce anume a îndurat el? A fost — zice-se — hrănit de boală. Prin urmare, boala este altceva decât demonul.

Apoi, dacă demonul intră /în corp/, fără să existe vreo cauză, pentru ce omul nu e veșnic bolnav? Iar dacă a existat o cauză /rațională/, ce nevoie este de demon în cazul bolii? Căci cauza, în mod independent, este capabilă să producă febra. Este ridicol ca în același timp să existe cauza /bolii/ și să se alăture imediat cauzei respective demonul, care e pregătit /să acționeze/!

Dar e limpede în ce fel acestea s-au spus de către /gnostici/ și cu ce scop; în vederea acestui scop, nu mai puțin, am amintit de acești demoni. Restul vi le las vouă, cititorilor, pen-

---

[190] Plotin nu crede deci în „demoni“ — am tradus astfel pe δαιμώνιον, dar admite existența „daimonilor“ <δαιμονες> ca divinități inferioare. Distincția între cele două, vocabule înrudite nu este întotdeauna păstrată.

tru a cerceta și examina pretutindeni acest lucru: că felul nostru de filozofie, fiind urmărit pentru toate celelalte bunuri, pe deasupra *înfățișează simplitatea caracterului laolaltă cu o gândire clară;* ea /filozofia/ urmărește gravitatea, nu aroganța, posedă îndrăzneala laolaltă cu rațiunea, cu multă siguranță, cu atenție și cu maxima circumspecție. [Restul calităților trebuie comparate cu un astfel de mod /de a filozofa/.] Iar ceea ce ne vine de la ceilalți este întru totul contrar /acestui mod de a filozofa/. Nimic mai mult! Astfel s-ar cădea să vorbim despre ei.

15. În schimb, lucrul următor nu trebuie să vă scape: ce efect anume creează aceste discursuri /gnostice/ în Sufletele celor care le ascultă și care sunt convinși /de ele/ să disprețuiască lumea și ființele din ea? Există două opțiuni de viață pentru a ajunge la finalitate, prima consideră plăcerea trupească drept finalitate, în vreme ce cealaltă alege frumosul și virtutea, în temeiul cărora năzuința /pentru ele/ se atașază de zeu și vine de la zeu. (În ce fel, rămâne de examinat în altă parte.). Epicur, eliminând Providența, ne cere să căutăm plăcerea, plăcutul — ceea ce a mai rămas.

Dar discursul /gnostic/ este încă mai nesăbuit <νεανικώτερον>: după ce ocărăște pe stăpânul Providenței și Providența, el desconsideră toate legile de Aici și tratează virtutea descoperită dintotdeauna și cumpătarea ca demne de râs, pentru ca să nu se mai vadă Aici nimic frumos; suprimă și cumpătarea, și dreptatea sădită în caractere, care se desăvârșește din rațiune și exercițiu, și în general, /înlătură/ virtuțile prin care omul ar putea deveni vrednic. În acest fel, lor le-a rămas plăcerea și interesul pentru ei înșiși, lipsa de comuniune cu ceilalți oameni și numai ceea ce are de-a face cu folosul — în cazul când vreunul /dintre ei/ nu ar fi prin firea proprie mai bun decât sunt aceste discursuri. Căci dintre lucrurile de Aici nimic nu este frumos la ei, ci /este astfel/ doar o altă /finalitate/ pe care cândva o vor urmări.[191]

[191] Acuzațiile de imoralitate aduse gnosticilor se întâlnesc și la autorii creștini, precum Irenaeus.

Or, ar fi trebuit ca cei care deja „au cunoscut“ <ἐγνωκότας>[192] să urmărească /acea finalitate/ pornind de Aici și, urmând primele principii, să îndrepte purtările ghidându-se de la o natură divină. Căci este propriu acelei naturi care disprețuiește plăcerea corpului să dea ascultare frumosului.[193]

Iar cei care nu au parte de virtute, nu s-ar putea îndrepta deloc spre realitățile de sus. O dovedește, în cazul /gnosticilor/, și faptul că ei nu posedă nici o teorie despre virtute, și că discutarea acestor chestiuni a fost abandonată de ei. Și ei nu spun nici ce este /virtutea/, nici câte /părți ale viruții/ sunt, nici /nu spun/ cât de multe lucruri frumoase au fost examinate în doctrinele celor vechi, nici /nu arată premisele/ pornind de la care ele se vor impune și vor fi dobândite, nici cum poate fi îngrijit Sufletul, nici cum este el purificat. *A spune numai „privește spre Dumnezeu“ nu aduce nici un folos, dacă nu arăți felul în care să privești.* Căci ce împiedică — ar putea spune cineva — să privești /spre Dumnezeu/, dar să nu te abții de la nici o plăcere? Sau să fii nestăpânit la mânie, amintindu-ți totodată de numele de „Dumnezeu“ și fiind posedat de toate pasiunile laolaltă, fără a încerca să le alungi pe niciuna dintre ele?

Într-adevăr, virtutea avansează spre finalitate și, acționând în Suflet laolaltă cu cugetarea, îl înfățișează pe Dumnezeu. *Dar fără virtutea autentică așa-numitul „Dumnezeu“ rămâne un nume.*

16. Iarăși, nu este cu putință să devii bun aruncând disprețul asupra lumii, a zeilor din ea, și a celorlalte frumuseți. Căci orice om rău i-ar putea disprețui pe zei chiar și mai înainte /de a se converti la Gnoză/; și, chiar fără a fi fost cu totul rău când îi disprețuia mai înainte și chiar dacă în alte privințe nu ar fi complet rău, tocmai prin acest dispreț el a devenit rău.

Iar așa-zisa cinstire pe care /gnosticii/ o acordă zeilor inteligibili nu s-ar potrivi /cu acest dispreț pentru zeii vizibili/. Căci omul care iubește ceva, îndrăgește și orice ființă înrudită cu

[192] În sensul de cei care posedă *gnoza*, lit. „cunoașterea“.

[193] Divergențe textuale. Altă lecțiune: „căci este frumos să dai ascultare acelei naturi care disprețuiește etc.“

cel pe care îl iubește. El /îi îndrăgește/ pe copiii pe al căror tată îl iubește. Or, orice Suflet este copilul acelui Tată inteligibil <πατρὸς ἐκείνου>[194]. *Iar Sufletele din /corpurile cerești/ sunt inteligente, bune și asociate cu realitățile de Acolo cu mult mai strâns decât sunt ale noastre.* Cum s-ar putea ca acest Univers să fie rupt de acela inteligibil ? În ce fel există zeii din el ? Dar despre acestea am vorbit mai înainte.

Acum însă să arătăm că ei, de vreme ce disprețuiesc și lucrurile înrudite cu realitățile inteligibile, de fapt nici măcar pe acestea din urmă nu le cunosc, afară de numai cu vorba.

Cum poate fi cuvioasă presupunerea — /admisă de ei/ — că Providența nu ajunge la lucrurile de Aici, sau la orice lucru ? Și în ce fel sunt în acord cu ei înșiși ? Căci susțin că numai ei au parte de Providență. Oare /asta se întâmplă/ când ajung Acolo, sau și când trăiesc Aici ? Dacă /ea se exercită numai/ Acolo, cum de au ajuns Aici ? Dacă /se exercită/ și Aici, cum de mai sunt încă Aici ? Cum de nu e și /Dumnezeu/ Aici ? Și de unde va ști el că ei sunt Aici ? Și cum /va ști/ că ei, atâta timp cât sunt Aici, nu au uitat de el și nu au devenit răi ? Iar dacă îi cunoaște pe cei care nu au devenit răi, îi cunoaște și pe cei care au devenit răi, ca să-i deosebească pe unii de ceilalți. Iar atunci /Providența/ va fi prezentă pentru toți și va exista în lumea aceasta, oricare este felul ei. *Consecința este că lumea aceasta va participa la divinitate.*[195]

Iar dacă /Zeul/ va lipsi din lume, va lipsi și de la voi și nu ați putea spune nimic despre Dumnezeu și nici despre /puterile/ care vin după el.

---

[194] Nu este vorba despre „Tatăl ceresc“, adică Sufletul universal, cum crede G. Chindea (PE, 1, 393 și nota 658), ci despre Intelect. Demonstrativul este, în regulă generală, folosit de Plotin pentru a desemna inteligibilul (de obicei Intelectul) și nu cerul vizibil. Uneori e folosit chiar și pentru indicarea Unului.

[195] Se vede bine din acest tip de întrebări faptul că Plotin nu poate concepe un Mântuitor divin, trimis de sus pentru a-i salva pe oameni și că pentru el salvarea e o problemă personală, de descoperire prin intermediul filozofiei a părții divine din fiecare, pe care să o poată reuni cu Întregul. V. LPIF§ H,6,4.

Atunci, fie că o Providență vine la voi de Acolo, fie că lucrurile stau oricum vreți, însă măcar Universul se ține de Acolo, nu e abandonat și nici nu va fi abandonat. Or, Providența este cu mult mai mult a întregului decât a părților, iar participarea /la ea/ a Sufletului universal este cu mult mai mare /decât aceea a Sufletelor individuale/. O arată și faptul de a exista și cel de a avea minte neprețuită: cine este, precum întregul, într-adevăr atât de bine ordonat și de neprețuit la minte dintre oamenii care, fiind cu mintea de nici un preț, disprețuiesc /întregul/ ?[196]

Însă a face comparația de mai sus este și ridicol, dar conține și multă absurditate; iar cel care nu compară numai în vederea argumentării n-ar putea evita reproșul de impietate. *Chiar a face cercetarea aceasta nu e demn de un om cu minte, ci de un orb* — unul care, în general, neavând nici sensibilitate, nici inteligență, se află departe de a vedea Universul inteligibil, ca unul ce nu-l privește pe acesta /sensibil/. Într-adevăr, ce muzician, văzând armonia inteligibilă, nu va fi mișcat văzând-o pe cea din sunetele sensibile ? Sau care om, expert în geometrie și numere, văzând cu mintea simetricul, proporția și ordinea /inteligibile/, nu se va bucura văzându-le și cu ochii ?

De fapt nici cei care privesc cu ochii produsele artei nu privesc în același fel, în picturi, aceleași /forme/, ci când le recunosc drept imitația sensibilă a /formei/ situate în gândire, ei sunt tulburați și se îndreaptă spre reamintirea formei adevărate. Din această experiență se pune în mișcare iubirea.[197] Un om vede frumusețea de pe chip, care imită bine /frumusețea inteligibilă/ și este transportat într-Acolo; va rămâne vreunul însă într-atât de leneș la gândire și nu se va mișca către nimic altceva, încât, văzând toate frumusețile sensibile, întreaga proporție și măreața ordine a lumii acesteia, strălucirea din chipul astrelor, chiar departe fiind, nu pleacă /totuși/ cu gândul de Aici și nu-l cuprinde venerația, întrebându-se: ce fel de /minunății/ sunt ? De la ce fel de minunății provin ele ? Așadar,

[196] Joc de cuvinte etimologic pe care am încercat să-l redau în traducere.

[197] Cf. *Phaidros*, 251a.

acel om nu le-a înțeles nici pe acestea /de Aici/, nici nu a văzut /minunățiile/ de Acolo!

17. Or, chiar dacă lor le-a venit ura pentru natura corpului, deoarece l-au auzit pe Platon reproșând multe corpului, fiindcă acesta se arată a fi o piedică pentru Suflet și fiindcă /filozoful/ a declarat că întreaga natură corporală este inferioară, s-ar fi cuvenit ca ei /gnosticii/, dezbrăcând cu mintea această natură /corporală/, să vadă restul: *o sferă inteligibilă* care cuprinde forma /sferică/ aplicată Universului, Suflete puse în ordine, care, fără corpuri, dau /Universului/ o dimensiune potrivită cu inteligibilul, întinzând /Universul/ în spațiu, încât, după putință, să egaleze cu dimensiunea cea indivizibilă a Arhetipului ceea ce este devenire.[198] *Căci marele de Acolo, aflat în virtualitate, Aici se regăsește într-o massă materială.*[199]

Și fie că /gnosticii/ ar fi dorit să gândească această sferă /inteligibilă/ în mișcare, purtată împrejur de puterea Zeului, care posedă începutul, mijlocul și sfârșitul, fie că /ar fi gândit-o/ staționară, ca nemaiguvernând încă altceva /acea putere divină/, ei ar fi gândit corect conceptul Sufletului care guvernează acest Univers.

Așezând în Suflet un corp, astfel încât Sufletul să nu fie afectat deloc din partea lui, deja să-i dea voie corpului să posede /afectări/, dacă fiecare corp poate primi ceva, fiindcă la zei nu se cuvine să existe invidie.[200] În felul acesta /este posibil/ ca ei să reflecteze în ceea ce privește lumea, acordându-i atâta putere Sufletului Universului, de câtă /a avut nevoie/ ca să deter-

[198] Text corupt; adopt corecția lui PA.

[192] Inteligibilul nu are extensie spațială și dimensiune materială; dar posibilitatea extensiei spațiale și a dimensiunii materiale se află în inteligibil, astfel încât a urî în mod absolut corporalitatea revine la a urî inteligibilul ca sediu al virtualității și posibilității corporalului.

[200] Cf. *Timaios*, 29e, *Phaidros*, 247a. De asemenea, *Met.* A,2, 982a, p. 54. Este vorba despre invidia mitologică a zeilor pe oamenii norocoși sau remarcabili, despre care vorbeau vechii înțelepți ai Greciei, precum poetul Simonide sau Solon. Concepția este combătută de filozofi, precum Platon și Aristotel.

mine natura corporală, care nu-i frumoasă, ca să participe la frumusețe, cât îi stătea ei în putință să devină frumoasă. Frumusețe care, ea însăși, pune în mișcare și Sufletele care sunt divine.

Iar dacă nu /fac astfel/, ar spune că nu sunt stârniți și că ei nu văd în mod diferențiat trupurile urâte și cele frumoase. Dar în acest fel /nu vor vedea diferențiat/ nici ocupațiile urâte și cele frumoase, nici cunoștințele /urâte și/ cele frumoase, nici /nu vor vedea/ contemplările și, prin urmare, nici pe Zeu.[201] Căci /frumusețile/ de Aici le au drept cauză pe cele dintâi. Dacă, prin urmare, acestea nu există, nu există nici cele de Acolo. Venind în urma acelora deci, sunt acestea frumoase.[202]

Atunci când ei declară că disprețuiesc frumusețea de Aici, frumos ar fi dacă ar disprețui frumusețea băieților și a femeilor, pentru ca să nu fie covârșiți de neînfrânare. Însă trebuie știut că ei nu s-ar făli dacă ar disprețui urâtul, ci /se fălesc/, având o rea dispoziție, fiindcă disprețuiesc ceea ce mai înainte declarau a fi frumos[203].

Apoi, /trebuie știut/ că frumusețea din părți și cu cea din întreg, din toți /laolaltă/ și din fiecare /în parte/ nu sunt identice. Mai /trebuie știut/ că există frumuseți de acest fel în domeniul senzorial, precum sunt cele ale daimonilor, astfel încât să-l admirăm pe creatorul /lor/ și să credem că /aceste frumuseți/ vin de Acolo. Și, pornind de la ce /vedem/ Aici, să declarăm frumusețea de Acolo de neînchipuit, fără să ne lăsăm prinși de /frumusețile/ senzoriale; ci, avansând de la frumusețile de Aici spre cele de Acolo, să nu le ponegrim pe cele de Aici.

Iar dacă și ceea ce este în interiorul /Sufletului/ este frumos, trebuie declarate interiorul și exteriorul în armonie reci-

---

[201] Aluzie la celebra ascensiune pe scara frumosului din *Banchetul*, 211c.

[202] Argumentul este acesta: dacă lucrurile de Aici nu sunt frumoase, ori această lume nu e copia lumii inteligibile, ori aceea nu e frumoasă; ambele ipoteze inacceptabile pentru un platonician, ceea ce arată încă o dată puternica nota platoniciană a gnosticismului cu care se confruntă Plotin.

[203] Divergențe textuale. Adopt aici o corecție a lui Kirchhoff.

procă. Iar dacă ceea ce e în interior este rău, /trebuie spus/ că duce lipsă în aspectele pozitive. Nu este niciodată cu putință ca ceva cu adevărat frumos în exterior să fie urât în interior. Într-adevăr, exteriorul este în întregime frumos acolo unde el aparține unui interior /frumos/ dominant. Cei considerați frumoși /în exterior/, dar care sunt urâți în interior, au o falsă frumusețe exterioară. Iar dacă cineva va pretinde că a văzut oameni cu adevărat frumoși, dar urâți în interior, eu cred că el nu i-a văzut /cu adevărat/, ci consideră că frumoșii sunt alții /decât cei care într-adevăr sunt frumoși/.

Iar dacă /sunt urâți/, atunci urâtul lor este adăugat unor oameni care sunt, după natură, frumoși. Căci Aici sunt multe opreliști pentru ca să se ajungă la finalitate. Dar pentru universul, care este frumos, ce piedică ar putea fi ca să fie frumos și în interior? Și desigur cei cărora natura nu le-a acordat desăvârșirea de la început, probabil că n-ar putea ajunge la finalitatea /lor/, încât le este cu putință să devină de o calitate inferioară. Dar Universului nu i s-ar putea întâmpla să fie precum un copil nedesăvârșit și nici nu i s-ar putea adăuga ceva, când ar avansa în vârstă și nici nu i-ar veni ceva în plus la corpul său. De unde să-i vină? Căci el le conține pe toate.

Dar nici nu s-ar putea plămădi ceva /în plus/ la Suflet. Și chiar dacă li s-ar face pe plac /gnosticilor/ în această privință, nu /s-ar putea adăuga/ ceva rău.

18. Însă, probabil că /gnosticii/ vor spune: acele învățături /ale lor/ îi determină să fugă la distanță de corp, deoarece îl urăsc, în timp ce învățăturile noastre păstrează Sufletul aproape de corp. Ar fi ca și când doi oameni locuind aceeași casă frumoasă, primul ar critica alcătuirea ei și pe constructor, deși ar locui nu mai puțin în ea. Celălalt nu ar critica-o, ci, declarând despre constructor că a realizat-o în modul cel mai artistic, ar aștepta momentul să o părăsească, atunci când nu ar mai avea nevoie de casă. Primul om ar ști să spună că el este mai înțelept și mai pregătit să plece /din casă/, fiindcă poate să spună că zidurile sunt alcătuite din pietre și lemne fără viață și că ele sunt mult mai prejos decât autentica zidire. El ignoră că se

deosebește /în rău de celălalt om/ prin faptul că nu îndură necesitatea, afară doar dacă nu pretinde că se mânie pentru astfel de lucruri, deși admiră în tăcere frumusețea pietrelor.[204]

Cei ce posedă trup trebuie să rămână în casele care le-au fost pregătite de un Suflet bun, frate /cu al nostru/, care posedă multă putere de a crea fără osteneală. Însă ei consideră drept să proclame frați chiar și pe oamenii cei mai ticăloși, dar consideră neîngăduit să numească „frați" Soarele și astrele de pe cer, și nici Sufletul Universului /nu-l numesc „frate"/, având ei „o gură smintită"[205].

Însă pe oamenii ticăloși nu-ți este îngăduit să-i asociezi la rudenie cu tine, ci /să-i asociezi la rudenie/ odată deveniți buni și nemaifiind corpuri, ci Suflete în corpuri, și astfel /deveniți/ capabili să locuiască în ele, pentru ca să fie cât mai aproape de locuința Sufletului Universal aflat în corpul Universului. Asta înseamnă să nu te zbuciumi, să nu asculți de lucrurile care sosesc din afară, de cele plăcute și de cele vizibile, și nici, dacă vine ceva aspru, să te tulburi. Într-adevăr, Sufletul Universului nu este lovit, căci nu are de cine să fie lovit. Iar noi, fiind Aici, am putea să respingem loviturile prin virtute, unele devenind mai mici datorită măreției cugetului, altele ajungând să nici nu lovească datorită tăriei /noastre/.

Sosind noi aproape de ceea ce nu poate fi lovit, *am putea imita Sufletului universal și pe cel al astrelor*, ajungând la cea mai mare asemănare /cu acestea/, ne-am putea degrabă îndrepta înspre același /scop cu ele. Și pe aceleași /realități inteligibile/ le-am putea contempla /ca și Sufletele cerești/, fiind noi bine pregătiți prin naturile și efortul nostru. Însă această /contemplare/ le stă la dispoziție ființelor cerești dintru bun început.

Iar dacă /gnosticii/ ar spune că numai ei singuri pot să contemple /inteligibilul/, nu le-ar veni deloc mai multă putință de a contempla. De asemenea, fiindcă ei susțin că lor le este

---

[204] Lecțiunea manuscriselor, suspectată de editorii mai vechi; urmez explicația lui Theiler.

[205] Heraclit, Diels, 22B92. Referința pare să fie Sibila în delirul profetic.

îngăduit să iasă /din lumea aceasta/ când mor, în vreme ce /astrelor/ care împodobesc etern cerul, nu le estc îngăduit, /nu le-ar veni din această pricină mai multă putere de a ieși de Aici/. Ei ar vorbi fără să aibă habar despre ceea ce este în afara /corpului/ și de felul în care „Sufletul universului în întregul său se îngrijește de orice este neînsuflețit.“[206]

Este deci îngăduit /pentru filozofi/ să nu iubească trupul, să devină puri, să disprețuiască moartea, să cunoască ce-i mai bun; /este îngăduit ca/, mergând pe urma acestuia, să nu-i invidieze pe ceilalți oameni care pot să-i urmeze și care urmează întotdeauna calea cea bună, tratându-i de parcă n-ar urma-o. Și /le este îngăduit/ să nu pățească la fel cu cei care cred că astrele nu se mișcă, fiindcă senzația lor le spune că ele stau locului. De aceea /gnosticii/ înșiși nu se gândesc că firea astrelor vede ce-i în afara /Universului vizibil/, fiindcă ei nu văd că Sufletul /astrelor/ e din afara/Universului vizibil/.[207]

---

[206] *Phaidros*, 246b.

[207] Traduc această frază echivoc construită din punct de vedere gramatical în acord relativ cu Bréhier. Armstrong traduce complet altfel și cred, fără prea mult sens: „The Gnostics do not think that the nature of the stars sees what is outside the material universe, because they do not see that their souls come from outside.“ Chindea: „Ei înșiși nu cred că stă în natura astrelor să poată contempla ceea ce se află în afara universului, pentru că ele nu ar vedea că sufletul lor vine din afară.“ (Această traducere este gramatical imposibilă, deoarece „astrele“ nu pot fi subiectul cauzalei, deoarece, în acord cu un subiect neutru plural <τὰ ἄστρα> predicatul ar trebui să fie la singular.) Plotin face un joc cu semantismul lui „în exteriorul“: gnosticii nu-și dau seama că privesc ceea ce astrele au în exterior, fiindcă ei nu pot vedea Sufletul lor, care însă vine din afara Universului vizibil.

DESPRE NUMERE

34,VI.6

Tema

Discuție asupra teoriilor platoniciene despre Numerele ideale și a felului în care ele sunt generate.

Rezumat

Este multiplicitatea, ca îndepărtare de Unu, un rău? Forma ca principiu unificator. „Numărul nemărginirii“ nu există în Universul sensibil. Numărul nu este creat de cel care numără. Multiplicitatea din inteligibil nu este rea, deoarece este limitată și determinată. Nemărginirea nu este în mișcare, nici în repaos și este greu să fie gândită.

Cum trebuie gândite numerele inteligibile: sunt ele posterioare Formelor sau concomitente cu ele? Numerele trebuie să preceadă cumva Formele. Ele preced pe ceea-ce-este /ceva/. Numerele aritmetice sunt o imagine a lor. Respingerea teoriilor stoice potrivit cărora numerele nu au o existență autonomă, ci sunt o creație a Sufletului în contact cu lucrurile. Numărul aritmetic este secundar și depinde de numărul substanțial existent în Intelect. Numărul din inteligibil este nemărginit numai în sensul că nu există o măsură alta decât el prin care să fie măsurat.

1. Oare multiplicitatea constă în îndepărtarea de Unu?[1] Oare nelimitarea este o îndepărtare completă /de Unu/ deoarece multiplicitatea este non-numerabilă și de aceea nelimitarea este ceva rău și noi înșine suntem răi, când suntem multiplicitate? Căci fiecare „mult“, atunci când este incapabil să rămână la sine, curge și se întinde risipindu-se. Și în general, o multiplicitate în curgere ajunge lipsită de Unu, neexistând ceva care să unifice o parte cu o altă parte a sa.

Dar dacă, curgând mereu, /multiplicitatea/ ar ajunge ceva /determinat/, oprindu-se, ea devine o mărime. Există ceva teribil pentru mărime? Dacă ar percepe /acest fapt/, ar exista /ceva teribil/. Căci s-ar percepe separată de sine și se îndepărtează mereu /de sine/. Fiecare lucru, într-adevăr, nu caută altceva, ci se caută pe sine, iar călătoria în exteriorul său este zadarnică sau forțată.[2] Fiecare lucru *este mai mult,* nu când devine numeros sau mare, *ci când ajunge să-și aparțină.* Și își aparține

---

[1] Interesul pentru Numerele ideale și felul în care ele derivă din Unu și Dualitatea indefinită, cât și despre felul în care Formele provin din Numere era foarte viu la urmașii imediați ai lui Platon — Speusippos, Xenocrates și la Platon însuși, așa cum o atestă Aristotel în Cărțile M și N ale *Metafizicii.* Aceste teorii recâștigă interes în medio-platonism unde se combină cu diferite speculații numerologice pe care, în general, Plotin nu le ia prea mult în considerație. V. și H.J. Kramer, *Plato and the Foundation of Metaphysics,* State University of New York, 1990; Ph. Merlan, „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus“ în CHLG.

[2] A te percepe multiplu, adică separat de Unu este teribil, dar este și începutul vindecării, al reîntoarcerii spre Unu.

când se înclină spre sine. Dar aspirația către mărime în sensul acesta /inferior/ aparține celui care ignoră mărimea autentică și care se grăbește nu încotro se cuvine, ci spre exterior. Or, mișcarea spre sine este interioară.

O dovedește ceea ce se întâmplă cu mărimea, dacă ea este detașată, încât fiecare dintre părți să-și aparțină; acele părți sunt fiecare o individualitate, și lucrul /mare/ nu mai este cel de la început. Iar dacă va fi /ca la început/, trebuie ca toate părțile să se adune spre unitate. Astfel încât este el însuși, atunci când cumva este *unu*, nu când e mare.

Prin urmare, /lucrul/ are devenire din pricina mărimii și devine atât /de mare/ cât ține de mărime, pierzându-se pe sine. Dar fiindcă are unitate, se posedă pe sine.

Însă /— se spune —/ Universul este mare și frumos. */Este astfel/ fiindcă nu a fost lăsat să se îndrepte spre nelimitare, ci a fost circumscris de unitate.* Și este frumos nu prin faptul că este mare, ci prin frumusețe. A avut nevoie de frumos, pentru că a devenit mare. Deoarece, dacă /ceva/ este lipsit de frumusețe, atunci pe cât este de mare, pe atâta este de urât. Și astfel marele este materia frumosului, fiindcă e numeros acela care are nevoie de ordine <κόσμος>. Marele este, așadar, mai degrabă lipsit de ordine și mai degrabă urât.[3]

2. Dar ce vom spune despre așa-numitul „număr al nemărginirii“[4] ? Mai întâi, în ce fel este el număr, dacă este nemărginit ? Căci lucrurile senzoriale nu sunt nemărginite, astfel încât nici numărul asociat lor /nu poate fi/ ! Și nici cel care numără nu numără nemărginirea. Ci, fie că el le înmulțește cu doi sau cu alt număr, el le delimitează, și fie că le-ar raporta la viitor sau la trecut sau la la simultaneitate, el le delimitează.

Dar el nu e în sens absolut nemărginit, ci e în sensul că este posibil mereu să-l concepi /ca atare/ ? Răspund că faptul de a genera /numere/ nu ține de cel care numără, ci că /numărul respectiv/ a fost deja delimitat și stabilit. În domeniul inteligibil,

[3] Nu trebuie uitat că „ordine“ și Univers se spune la fel: κόσμος.

[4] *Parmenide*, 144a. V. și *Met*, M,8, pp. 431–432.

așa cum e cazul cu realitățile /inteligibile/, la fel și numărul a fost delimitat, fiind atât de mare, câte sunt realitățile inteligibile. Noi însă, după cum facem ca „omul“ să fie multe lucruri, potrivindu-i adesea și frumosul și alte calități, la fel generăm laolaltă cu fiecare imagine și imaginea numărului; și așa cum sporim în mărime o cetate care, în acest fel, e lipsită de stabilitate, tot așa noi multiplicăm numerele.[5] Și dacă am număra timpii, pornim de la numerele pe care le posedăm și le transferăm asupra timpilor, în vreme ce acele numere rămân în noi.

3. Dar cum se constituie această nemărginire, fiind nemărginire ? Căci ceea ce este constituit și există, este deja prins de un număr.

Dar mai întâi /avem următoarea problemă/: dacă în realitățile autentice există multiplu, în ce fel multiplul este rău Acolo ? Răspund că multiplul /din inteligibil/ este unit și e împiedicat să fie întru totul multiplu, fiind unu-multiplu; de aceea el este inferior Unului, fiindcă posedă multiplul și, în măsura în care se raportează la Unu, este mai rău /decât El/. El /multiplul din inteligibil/ nu are natura Aceluia, ci, ieșind din El, a devenit inferior, dar posedă măreția de la Acela prin unitate; el întoarce multiplicitatea spre Unu și rămâne stabil /Acolo/.[6]

Dar în ce fel are subzistență nemărginirea fiind nemărginire ?[7] Răspund că, atunci când ea se află în cele-ce-sunt /ceva/, ea este deja delimitată, sau, dacă nu este delimitată, nu s-ar putea afla în cele-ce-sunt /ceva/, ci probabil în cele care devin, precum în timp.

---

[5] Aristotel spune că, fiind întrebat dacă ceva este „om“, nu este legitim ca în loc de un răspuns univoc (da sau nu), să răspunzi multiplicând proprietățile lucrului: și mare, și alb, și frumos, etc. *Met*, Γ,4, p. 139. Exemplul cetății care, în pofida dimensiunii, pierde din stabilitate, deoarece nu are unitate interioară, trimite la *Republica*, 422e.

[6] Pentru felul în care Intelectul, inițial indefinit, se definește pe sine prin contemplarea Unului, vezi *7*,V.4,2, vol. 1, p. 269. V. și John Bussanich, „Plotinus's Metaphysics of the One“, în CCP, pp. 51–58.

[7] Este vorba, poate, despre materia inteligibilă.

Și chiar dacă este delimitată, măcar prin aceasta este nemărginită: într-adevăr, nu limita, ci *nelimitatul este delimitat*. Căci nu există altceva între limită și nelimitat, care să primească natura mărginirii. Iar nemărginirea însăși fuge de forma limitei, dar ea este prinsă /de limită/ și circumscrisă de ea din afară. Ea nu fuge dintr-un loc într-altul, pentru că ea nu posedă loc. Ci, atunci când este prinsă, se face /pentru ea/ un loc.

De aceea nu trebuie să-i presupunem nemărginirii nici așa-numita mișcare locală, nici vreuna dintre celelalte /mișcări/ provenind de la aceasta. Astfel încât /nemărginirea/ nu s-ar putea mișca. Pe de altă parte, ea nici în repaos nu este. Unde să stea, atunci când „unde“-le apare mai târziu /decât nemărginirea/? Însă se pare că este indicată astfel mișcarea nemărginirii, fiindcă ea nu stă locului.[8]

Dar oare /această mișcare a nemărginirii/ este astfel încât, „circulând pe sus“ <μετέωρος>, nemărginirea să rămână în același loc, sau ea se deplasează încolo și încoace? În nici un chip: ambele mișcări sunt judecate în raport cu același loc /în spațiu/ — anume și ceea ce, mișcându-se în înalt, se înclină, și ceea ce nu se înclină.

Dar oare potrivit cu ce ar putea fi concepută /nemărginirea/? Răspund că separând /de ea/ forma cu mintea.

Și ce se va gândi /despre ea/? Că e deopotrivă contrariile și non-contrariile. Într-adevăr, va fi gândită *mare și mică*, deoarece devine ambele.[9] Și e și în repaos, și în mișcare, căci devine și acestea. Dar e limpede că, înainte de a deveni acestea, nu e nici una, nici alta într-un mod determinat. Iar dacă nu /o vezi astfel/, ai determinat-o. Dacă deci este nemărginită și, în aceste privințe, /este concepută/ nelimitat și indeterminat /de nemărginită/, ai putea reprezenta /nemărginirea/ și într-un fel,

---

[8] Nemărginirea, aici probabil Materia sensibilă, este tratată apofatic în același fel cu Unul, față de care constituie în fond polul opus: v. LPIF§ H,7. Este curios că această caracteristică comună a Unului și Materiei (nemărginirii) nu a fost, după știința mea, notată.

[9] *Marele și micul* era o desemnare a lui Platon pentru Materie, numită și Dualitatea indefinită. *Met. A*,6, p. 64; M, 7, p. 424.

și într-altul. Și, dacă te apropii de ea fără să-i arunci o limită ca un năvod, îți va scăpa și nu vei găsi nimic unitar. Căci /altminteri/ deja ai delimitat-o! Dar dacă abordezi ceva /din nemărginire/ ca pe o unitate, acel ceva va apărea ca o multiplicitate. Însă dacă îl vei numi multiplicitate, iarăși te vei înșela. Căci, de vreme ce fiecare /parte din nemărginire/ nu este o unitate, nici totalitatea /lor/ nu este multiplicitate.

Și natura însăși a nemărginirii este o mișcare potrivit cu unul dintre aspectele reprezentate, dar este repaos în măsura în care reprezentarea o abordează. Iar faptul de a nu putea fi văzută prin sine înseamnă o mișcare și o alunecare în despărțire de gândire. Dar faptul că /nemărginirea/ nu poate fugi în alt loc, că e închisă din afară și că nu are posibilitatea să avanseze înseamnă că e repaos. Încât nu e permis să se spună numai că se mișcă!

4. Trebuie cercetat felul în care există numerele în domeniul inteligibil: oare ele se adaugă celorlalte Forme, sau le urmează întotdeauna? De exemplu: deoarece ceea-ce-este /ceva/ este astfel încât să fie cel dintâi, noi am gândit unitatea; apoi, fiindcă din el provin mișcarea și repaosul, l-am gândit deja pe „trei“, și /gândim/ fiecare /număr/ în raport cu fiecare /Formă/.

Sau lucrurile nu stau astfel, ci pentru fiecare Formă este conaturală o singură unitate; sau există o unitate pentru primul ceea-ce-este /ceva/, și, dacă există o ordine, există dualitatea pentru realitatea care urmează primului, sau /există/ acea cantitate a fiecărei Forme: de pildă, dacă sunt zece /Forme/, atunci apare „zecele“. Sau nu-i astfel, ci numărul însuși este gândit în sine. Iar dacă lucrurile stau în acest ultim fel, oare el este anterior celorlalte inteligibile, sau e posterior /lor/?

Platon spune că oamenii au ajuns la conceptul de număr făcând comparația zilelor cu nopțile.[10] Acordând noțiunea /numerelor/ diferențierii lucrurilor, el afirmă pesemne că lucrurile numerabile produc anterior numărul prin intermediul diferențierii și că acesta se constituie în transportarea

[10] *Timaios*, 47a.

Sufletului ce parcurge un lucru după un altul și că, atunci apare numărul, când Sufletul numără /lucrurile/. Adică atunci când Sufletul parcurge lucrurile și le numește la sine unul după altul, atâta vreme cât gândește un același lucru și nu un altul, el spune „unu".

Dar când /Platon/ spune că „în numărul autentic" se află Ființa și că numărul este în Ființă,[11] el indică, invers, o existență /obiectivă/ anume *a numărului în sine*, și nu în Sufletul care, numărând, l-ar constitui; ci conceptul de număr este stârnit în Suflet de diferențierea lucrurilor sensibile.

5. Care este, așadar, natura numărului? Oare el însoțește și, ca să spunem așa, supraveghează fiecare Ființă? Precum „om" și „un om" /sunt totuna/, existența și *o* existență /sunt totuna/, și toate realitățile inteligibile în parte și numărul în ansamblu /sunt totuna/ ?[12] Dar în ce fel ar putea fi readuse la „unu" numerele „doi", „trei", toate lucrurile luate pe rând și un astfel de număr /cel luat în ansamblu/ ? În acest sens /numărul/ va fi o mulțime de unități, dar nici un /număr nu poate fi readus/ la unu, în afara unității simple. Asta, dacă cineva n-ar spune că „doiul" este chiar *acel* lucru, sau mai curând ceea ce este privit la lucrul care posedă două puteri strânse împreună, precum un compus în vederea unității; sau /ne-ar spune/ că numerele sunt așa cum le-au prezentat pitagoricienii, care păreau să deducă numerele dintr-o analogie: de exemplu, „patru" este justiția, o altă calitate — alt număr.[13]

Mai degrabă s-ar uni în acel fel numărul cu mulțimea lucrurilor, care /fiecare lucru/ este totuși unul singur, /de unde rezultă că/ unul este atunci atât de mare cât este zecele. Însă noi nu spunem astfel „zece", ci adunând laolaltă /lucrurile/

---

[11] *Republica*, 529c–d. Conceptul de număr nu rezultă, astfel, prin inducție, ci el există în Suflet, dar este numai stârnit, actualizat de contactul cu lucrurile sensibile.

[12] *Met.* Γ, 2, p.130.

[13] Informația despre pitagoricieni vine de la Aristotel, *Met.* A, 5, p. 60.

disparate, spunem „zece". Sau spunem „zece" în acest sens, când din multe /elemente/ se formează o unitate — zecele — după cum așa este și acolo /la pitagoricieni/.

Dar dacă lucrurile stau astfel, oare va mai exista o subzistență /autonomă/ a numărului dacă el este privit la lucruri? Dar ce împiedică, ar spune cineva, să existe în lucruri și o subzistență a albului, atunci când albul este privit la lucrurile /albe/ ? Apoi există și o subzistență a mișcării în ceea-ce-este /ceva/, atunci când mișcarea este văzută la ceea-ce-este /ceva/.

Însă numărul nu este precum mișcarea. Or, fiindcă mișcarea este numită *ceva*, în acest sens se vede la ea unitatea. Apoi chiar o astfel de subzistență /precum cea a mișcării/ îndepărtează numărul de condiția de a fi o Ființă, și îl face mai curând să fie o proprietate accidentală. Și /el nu ar fi/ nici măcar o proprietate accidentală pe deplin. Căci accidentul trebuie să fie ceva înainte de a exista atribuirea sa ca accident; chiar dacă este indisociabil /de subiect/, totuși trebuie să existe o natură în sine, precum albul, și să fie predicată despre un alt lucru, fiind ea acel ceva care va fi predicat. Încât, dacă „unu" se afirmă despre toate lucrurile și nu există identitate între „om" și „un om", ci „unu" este diferit de „om", și dacă „unu" este comun și valabil pentru toate celelalte lucruri, *unul* ar fi anterior omului și tuturor celorlalte realități, *pentru ca și omul și celelalte realități să aibă șansa să întâlnească proprietatea de a fi unul.* [14]

Și /unul/ este deci și înaintea mișcării, de vreme ce mișcarea este una, cât și înaintea a ceea-ce-este /ceva/, pentru ca și el să aibă șansa de a întâlni calitatea de a fi unu. Mă refer nu la acel Unu despre care afirmăm că este *mai presus decât ceea-ce-este /ceva/*, ci la *unul* care este predicat despre fiecare Formă. Atunci și zecele este anterior lucrului pentru care este predicat zecele. Iar acest /zece/ va fi Zecele în sine. Căci nu va fi Zecele în sine lucrul (substratul) în care este privit zecele.

Dar oare /numărul/ s-a născut și s-a constituit laolaltă cu cele-ce-sunt/ceva/ ? Or, dacă s-a născut ca o proprietate acci-

[14] Pentru *a fi* inteligibilele trebuie să fie unități; de aici prioritatea unului asupra realităților pe care el le unifică.

dentală, precum sănătatea pentru om, trebuie să existe și în sine; dacă unul este precum un element al compusului, trebuie ca mai întâi unul să fie unu în sine, pentru ca să ajungă /apoi/ laolaltă cu alt /element/.

Apoi, în cazul când unul ar fi amestecat cu alt element devenit unu din cauza sa, el va face acel /compus/ să fie în mod fals unul, făcându-l în realitate să fie doi.

Și ce vom spune în cazul decadei? De ce are nevoie de decadă acel /substrat/ care va fi decadă din pricina unei astfel de puteri? Dacă decada conferă formă acestui /substrat/ ca unei materii și va exista zece și decada *prin prezența decadei*, trebuie ca mai înainte să existe Decada în sine, care nu este altceva decât numai decadă.

6. Dar dacă Unul în sine și Decada în sine există fără lucruri, iar apoi realitățile inteligibile, după faptul de „a fi“ ceea ce sunt vor fi unele dintre ele unități, altele — dualități și treimi, care va fi natura lor și cum se constituie ea? Trebuie însă gândit că nașterea lor se face cu mintea.[15] Mai întâi, așadar, trebuie gândită Ființa însăși a Formelor, anume că ea există nu fiindcă cel care a gândit fiecare Formă tocmai o gândește și apoi, prin însăși gândirea sa, susține existența lor. Dreptatea nu a apărut fiindcă cineva s-a gândit ce este dreptatea, nici mișcarea nu s-a produs fiindcă el s-a gândit ce este mișcarea. În acest sens, acest gând va fi posterior lucrului însuși gândit — gândirea dreptății posterioară Dreptății însăși — și, pe de altă parte, gândirea va fi anterioară lucrului care se constituie în baza gândirii, dacă s-a constituit în baza gândirii.

Iar dacă dreptatea este identică cu o astfel de gândire /a dreptății/, ar fi mai întâi absurd ca gândirea să nu fie nimic altceva decât definiția /lucrului/.[16] Căci ce altceva este a avea

---

[15] Nu este deci vorba despre o generare în timp, ci despre o generare ontologică, permanentă, caracteristică la modul general pentru modelul platonico-plotinian. V. LPA,2§D, 6.

[16] Plotin este platonician: pentru el există Forma Dreptății care este altceva decât un concept sau o definiție în sens aristotelic.

gândirea dreptății sau a mișcării decât a concepe esența lor <τὸ τί ἐστιν>. Or, aceasta /, dacă nu există Dreptatea în sine,/ este echivalent cu a avea noțiunea unui lucru care nu are subzistență, ceea ce este imposibil. Iar dacă cineva ar răspunde că „la lucrurile fără materie știința este identică cu obiectul ei“[17], trebuie gândită spusa în sensul că ea afirmă nu că știința este lucrul, nici că definiția care percepe lucrul este lucrul însuși, ci, invers, că lucrul însuși, fiind fără materie, este inteligibil și gândire, nu în sensul că ar fi o definiție a lucrului, nici o intuire a sa. Ci, fiind lucrul însuși /fără materie/ în domeniul inteligibil, ce altceva este el decât Intelect și știință?

Căci știința nu se raportează la ea însăși, ci lucrul aflat Acolo face să fie altfel știința nepermanentă, așa cum este ea, când are ca obiect lucrurile materiale. *Adică, o face să fie știință adevărată.* Asta înseamnă că *ea nu este o imagine a lucrului, ci lucrul /inteligibil/ însuși.* Prin urmare, gândirea mișcării nu a produs Mișcarea în sine, ci Mișcarea în sine a produs gândirea, astfel încât ea /să se producă/ pe sine ca mișcare și gândire.

Într-adevăr, mișcarea aceea de Acolo este și gândirea sa și este Mișcarea în sine, fiindcă este mișcarea primă. Căci nu există o alta înaintea sa. Ea este și mișcarea autentică, fiindcă ea nu ajunge în mod întâmplător la alt lucru, ci e o actualizare a unei realități actualizate în mișcare. De aceea, ea este și o Ființă. Dar conceptul <ἐπίνοια> despre ceea-ce-este /ceva/ este altceva /decât ceea-ce-este /ceva//.[18]

Iar Dreptatea nu este gândirea despre dreptate, ci un fel de dispunere a Intelectului, sau mai curând o activitate de acest fel, al cărei chip este cu adevărat frumos, încât *nici luceafărul de dimineață, nici cel de seară nu sunt atât de frumoase*,[19] și, în general, nimic dintre lucrurile senzoriale /nu sunt astfel/;

---

[17] Aristotel, *Despre Suflet*, III, 5, 430a.

[18] Încă o dată, se vede cum pentru Plotin Intelectul și inteligibilul nu sunt de domeniul raționalității discursive și al conceptului, ci sunt superioare acestora.

[19] Citat dintr-o dramă pierdută a lui Euripide, *Melanippe*, redat după Aristotel, *Etica Nicomahică*, V, 3, 1129b.

ci ea este precum o statuie inteligentă, care de la sine stă neclintită și care se manifestă în sine — sau mai degrabă e în sine.

7. În general, trebuie gândite obiectele /inteligibile/ ca aflate într-o unică natură și că o unică natură le posedă și, pentru a spune așa, le cuprinde; ele nu există, precum în cazul lucrurilor senzoriale, fiecare separat — într-o parte Soarele, un alt /astru/, în altă parte —, ci „toate se află laolaltă într-o unitate“[20]. Aceasta este natura Intelectului. De fapt, și Sufletul, și așa-numita Natură imită în acest sens /această unitate/ — Natură potrivit cu care și de către care este generat fiecare lucru /senzorial/ — fiecare în altă parte, ea rămânând laolaltă cu sine.

Toate /inteligibilele/ fiind laolaltă, pe de altă parte fiecare este separat. Intelectul care /le posedă/ le privește pe cele din Intelect și din Ființă; *nu le examinează cu privirea* <ἐπιβλέπων>, ci *le posedă, fără să le separe pe fiecare*. Căci ele sunt deja separate în el întotdeauna. Dovedim aceasta pentru cei care sunt uimiți pornind de la lucrurile care participă la inteligibile. Măreția sa și frumusețea /Intelectului/ sunt /accesibile/ pentru iubirea Sufletului pentru Intelect și pentru iubirea celorlalte ființe pentru Suflet din pricina unei astfel de naturi și a unei anumite posesii prin care ele se aseamănă întrucâtva /cu Intelectul/. Căci este absurd să existe o viețuitoare frumoasă, dacă nu ar exista Viețuitorul în sine, minunat și inefabil ca frumusețe!

Iar „Viețuitorul /inteligibil/ complet“, e alcătuit din toate viețuitoarele /inteligibile/, sau mai curând cuprinde în sine toate viețuitoarele și fiind unul, este atât de mare câte sunt toate /laolaltă/, așa cum și acest întreg de Aici este unul și întregul vizibil, cuprinzând toate lucrurile aflate în domeniul vizibil.[21]

8. Așadar, există și Viețuitorul primordial, și, din acest motiv, el este Viețuitorul în sine și Ființa autentică. Afirmăm

---

[20] Anaxagoras, fr.B1 DK, dar acesta se referea la haosul primordial din care s-a născut Universul. V. și *Met.* A, p. 69.

[21] *Timaios*, 30c. Viețuitoarele cuprinse sunt, desigur, Formele platonice.

că el cuprinde toate viețuitoarele /inteligibile/ și *numărul total* (al Ființelor), că el este drept și frumos și că are celelalte însușiri asemănătoare (în alt sens vorbim despre Omul în sine, despre Numărul în sine și despre Dreptul în sine). Trebuie cercetat în ce fel este fiecare dintre acestea și ce este, în măsura în care se poate afla ceva despre ele.

Mai întâi trebuie abandonată orice senzație și trebuie privit *Intelectul cu ajutorul intelectului* și trebuie cugetat că și în noi viața și Intelectul nu se află în massa materială, ci într-o putere imaterială și că Ființa cea adevărată s-a dezbrăcat de massă; ea este o putere întemeiată pe sine însăși. Nu este un lucru fără permanență, ci dintre toate este cel mai viu și mai intelectual; decât acesta nu există ceva nici mai viu, nici mai intelectual, nici mai substanțial. Cine s-a atins de el posedă aceste calități în raport cu /calitatea/ contactului: /le posedă/ mai îndeaproape pentru un contact apropiat, mai îndepărtat — pentru un contact îndepărtat.

Deoarece *a fi* /ceva/ este ceva de dorit, ceea-ce-este /ceva/ în cea mai mare măsură, cât și Intelectul în cea mai mare măsură sunt mai mult /de dorit/, de vreme ce *a avea înțelegere* <τὸ νοεῖν> în general /este de dorit/, și la fel stau lucrurile cu viața.

Dacă însă trebuie conceput mai întâi ceea-ce-este /ceva/, fiind el prima realitate, apoi Intelectul, apoi Viețuitorul (căci acesta pare să le cuprindă pe toate), Intelectul vine în rândul doi (ar fi o activitate a Ființei), numărul nu ar corespunde Viețuitorului (căci exista înaintea lui și unu, și doi), și nici Intelectului: căci Ființa, fiind unul și multiplu, ar exista înaintea lui.

9. Rămâne, așadar, de examinat dacă Ființa a generat numărul prin diviziunea sa, sau dacă numărul a divizat Ființa. Și dacă Ființa, mișcarea, repaosul, identicul, diferitul însele /au generat/ numărul, sau dacă numărul /le-a generat/ pe ele.[22] Iată începutul cercetării:

[22] Referința este la „genurile supreme“ despre care vorbește Platon în *Sofistul*, 254a–255a.

Oare este cu putință ca numărul să existe în sine, sau trebuie ca doiul să fie examinat în cazul a două obiecte, treiul — la fel? Și ce se întâmplă cu unul aflat în numere? Dacă el ar putea exista în sine fără lucrurile numărate, el ar putea exista înaintea realităților. Dar oare el există și înaintea lui ceea-ce-este /ceva/? Sau trebuie acceptat în momentul de față că /ceea-ce-este /ceva//există înaintea numărului și că numărul provine din ceea-ce-este /ceva/.

Însă dacă existentul este *o* realitate, iar *două* sunt două existente, *unul* va veni înaintea lui ceea-ce-este /ceva/, iar numărul va veni înaintea lucrurilor.[23] Oare /va veni/ prin concept și prin intuiție, sau și în realitate? Trebuie cercetat în felul următor:

Atunci când gândim „*un om*" și „*un frumos*", gândim pe *unu* posterior, aplicat celor două /subiecte/. Și la fel când gândești asupra „*calului*" și „*câinelui*". Și e clar că *doi* e aici posterior.

Dar dacă /cineva/ ar genera omul, calul și câinele, sau dacă, fiind ei în el însuși, le-ar scoate în afară, fără să le genereze sau să le exprime la voia întâmplării, oare nu ar zice: „trebuie mers către *unu*, apoi trecut la alt *unu*, trebuie făcut *doi* și trebuie făcut și un alt /număr/ laolaltă cu mine"? *Și nu au fost numărate existentele atunci când au fost create, ci este clar că /sunt/ atâtea câte trebuie să fie create, atunci când este necesar.* Așadar, orice număr există înaintea realităților însele. Dar dacă ar exista înaintea realităților (a celor-ce-sunt /ceva/), numerele nu ar fi realități (cele-ce-sunt /ceva/)![24]

Sau /numărul/ se află în ceea-ce-este /ceva/, fără ca el să aparțină de ceea-ce-este /ceva/, de vreme ce ceea-ce-este /ceva/ este încă unul. Însă puterea numărului fiind constituită, ea a divizat realitatea (pe ceea-ce-este /ceva/) și, ca să spunem așa,

[23] Deoarece nu poți concepe o existență sau o realitate decât ca pe *o* existență — *una*.

[24] E teoria platoniciană târzie asupra numerelor transcendente din care ar fi alcătuite Formele. V. nota 1.

l-a făcut să „nască“ multiplicitatea. Sau Ființa sa /a lui ceea-ce-este /ceva//, ori actualizarea sa va fi un număr, iar Viețuitorul în sine și Intelectul sunt un număr.

Oare deci ceea-ce-este /ceva/ este un număr unificat, realitățile sunt număr desfășurat, Intelectul este *număr care se mișcă în sine*, iar Viețuitorul este *număr cuprinzător*? Fiindcă ceea-ce-este /ceva/ se naște din Unu, după cum Acela era Unu, tot astfel trebuie ca și ceea-ce-este să fie număr. De aceea, Formele au fost numite și „unități“ și numere. Iar acesta este „numărul substanțial“ <οὐσιώδης>. Celălalt număr este cel numit „monadic“ care este o imitație a primului. *Numărul substanțial* este văzut ca fiind pe deasupra Formelor pe care le generează laolaltă, în mod primordial numărul din ceea-ce-este /ceva/, laolaltă cu ceea-ce-este /ceva/ și anterior realităților. *Realitățile posedă fundamentul în el — izvorul, rădăcina și principiul.* Iar pentru ceea-ce-este /ceva/ Unul este principiul și ceea-ce-este /ceva/ se așază pe El. /Dacă nu ar exista Unul/, ceea-ce-este /ceva/ s-ar împrăștia. Dar nu Unul se așază pe ceea-ce-este /ceva/. Căci /în această ipoteză/ ceea-ce-este /ceva/ ar fi deja o unitate, înainte de a întâlni Unul și deja lucrul /participant/ la decadă ar fi zece înainte de a întâlni decada.[25]

10. Stând locului ceea-ce-este /ceva/, el este număr în multiplicitate, atunci când s-a trezit ca fiind mult. /El/ este un fel de preparare pentru realități și o preîntipărire și, ca să spunem așa, unitățile posedă locul pentru lucrurile care sunt așezate pe ele. Căci se spune: „Vreau o anume cantitate de aur sau de case.“ Aurul este unul; omul însă vrea să facă nu ca numărul

[25] Acest dificil pasaj comentează teoria numerelor transcendente, așa cum era predată în Academie, imediat după Platon:

1. Principiile supreme: Unul și *Marele și micul* (sau Dualitatea indefinită).
2. Numele substanțiale sau ideale.
3. Formele
4. Numerele monadice sau matematice
5. Lucrurile sensibile

/să fie/ aur, ci ca aurul /să aibă/ un număr; având deja numărul, el caută să-l așeze pe acesta asupra aurului, astfel încât să se întâmple să apară atâta aur.

Or, dacă realitățile /inteligibile/ ar fi apărut înaintea numărului, iar numărul ar fi fost așezat în adaos față de ele, în cazul în care natura care se mișcă numără atâtea /unități/ câte sunt lucrurile de numărat, acele lucruri ar ajunge atâtea câte sunt *printr-o întâmplare și nu conform unui plan.* Iar dacă lucrurile nu sunt atâtea câte sunt dintr-o întâmplare, numărul ca fiind anterior /lucrurilor/ ar constitui cauza cantității lor. Adică, deja existând numărul, lucrurile care apar participă la cantitate, iar fiecare în parte participă la unu, pentru ca el să fie unul.

/Numărul/ este o realitate, ființând el din Realitate, de vreme ce și Realitatea ființează de la sine. Dar /el/ este unu de la Unu.[26] Fiecare /număr/ este unu, dacă unul din /numere/ este laolaltă o multiplicitate, după cum treimea este una și toate lucrurile sunt la fel — unu. Nu este vorba despre unul asociat cu unitatea, ci zece mii formează un *unu* și orice alt număr /la fel/.

Și cel care spune că au apărut zece mii de lucruri, dacă cel care numără ar spune „zece mii", el admite că „zece mii" nu se enunță pornindu-se de la respectivele lucruri, care indică /numărul/, precum culorile lor, ci mintea spune că sunt atâtea câte sunt. Căci dacă /ea/ nu ar spune-o, /omul/ nu ar ști cât de mare este mulțimea /lucrurilor/.

În ce fel, prin urmare, va putea spune /„zece mii"/? Răspund că știind să numere, adică dacă ar cunoaște numărul. Dar l-ar putea cunoaște, /numai/ *dacă ar exista număr* /în prealabil/. Este absurd, sau mai curând imposibil să se ignore acea natură /a numărului/ — câte lucruri sunt sub raportul mulțimii. E la fel precum, dacă ar vorbi cineva despre lucrurile bune: fie le indică pe cele care sunt astfel *de la ele însele*, fie le atribuie binele ca pe o proprietate. Iar dacă vorbește despre *primele* lucruri bune, el indică prima ipostază /Unul/; dacă însă vorbește despre lucrurile cărora le-a revenit ca proprietate

---

[26] Numărul este ceva ce este /ceva/, deoarece participă la Realitate (Intelect), și este unu, deoarece participă la Unu.

binele, trebuie să existe *natura Binelui*, pentru ca să poată fi atribuită și altora; sau trebuie să existe cauza producătoare /a binelui/ și în altceva — fie Binele însuși, fie cel care zămislește binele într-o natură apropiată. La fel și în cazul existențelor, cel care pronunță un număr, de pildă „zece", fie că ar avea în vedere Decada însăși care există în realitate, fie, referindu-se la lucrurile cărora li s-a atribuit numărul zece, ar fi silit să considere înaintea acelor lucruri o altă Decadă, cea care nu e altceva decât decadă.

În general, prin urmare, trebuie arătat că, orice ar fi atributul unui subiect, fie că a venit de la altceva în acel subiect, fie este actualizarea acelui altceva. Or, dacă este în acest fel, astfel încât nu uneori să fie prezent, iar alteori să fie absent, ci să fie mereu împreună cu subiectul și dacă acesta este Ființă, și atributul va fi Ființă; și nu mai mult este Ființă subiectul decât atributul.[27] Iar dacă nu i se acordă Ființa, el aparține totuși realităților și este o realitate. Și dacă ar fi posibil ca lucrul acela să fie gândit fără actualizarea sa, în același timp /ar trebui gândit/ că pentru el nu e nimic mai rău /să fie astfel/, dar că este plasat de noi prin gândire ca fiind posterior /ca rang/. Iar dacă nu este cu putință ca ceva să fie gândit fără acel atribut, de exemplu conceptul de „om" fără conceptul de „unu", fie că atributul nu e posterior subiectului, ci simultan, fie că e anterior lui, pentru ca al doilea /subiectul/ să existe din cauza primului. *Dar noi afirmăm că anterior este unul și numărul.*

11. Dar dacă se va spune că zecele nu este nimic altceva decât atâtea unități /câte fac zecele/ — asta dacă se acceptă că există unitatea — din ce cauză se va accepta că o unitate singură există /substanțial/, dar că zece unități nu sunt nimic? Așa cum o singură unitate are existență, de ce restul n-ar avea și

[27] Plotin completează teoria clasică aristotelică despre subiecte și atributele lor, considerând că în Inteligibil și unele și celelalte sunt Ființe, adică au o consistență ontică maximă. Teoria se leagă de statutul perpetuu actualizat al Intelectului și totuși diferențiat, fiind o consecință a ceea ce am numit „logica incorporalului". V. LPIF H,4, 3.

ele? Căci nu este necesar ca o singură unitate să fi fost legată de un singur lucru. În felul acesta nici un lucru individual dintre celelalte nu ar mai putea fi unul. Dar dacă este necesar că fiecare lucru individual să fie unul, unul este comun /tuturor/. Aceasta înseamnă că există o natură unică care este predicată despre multe lucruri; despre ea am afirmat că trebuie să existe în sine înainte de a fi concepută în multiplicitate.

Existând unitatea în acest lucru și apoi iarăși fiind ea privită într-altul, dacă acea /unitate/ are existență, nu doar o singură unitate va poseda realitate și astfel va exista o mulțime de unități. Dar dacă /lucrul o posedă/ numai pe acea unitate primă, atunci fie că ea este consubstanțială cu ceea-ce-este /ceva/ în cea mai mare măsură, fie că este consubstanțială cu Unul în cea mai mare măsură și în toate privințele. Dar dacă /numai/ ea este consubstanțială cu ceea-ce-este /ceva/ în cea mai mare măsură, celelalte unități ar avea numai numele în comun cu ea și nu se vor orândui laolaltă cu prima unitate /sub un concept comun/, sau numărul va fi constituit din monade inegale, iar monadele vor fi diferite în calitate de monade.

Iar dacă /unitatea concretă/ este consubstanțială cu Unul în cea mai mare măsură, de ce ar avea nevoie Unul în cea mai mare măsură, pentru ca să să fie unu, de această monadă? Și dacă o asemenea nevoie este imposibilă, *este limpede că există un unu care nu e altceva decât Unu simplu, izolat prin natura sa, înainte ca unul individual să fie pronunțat și gândit.*

Dacă Unul va exista Acolo fără lucrul declarat a fi unu, de ce nu va avea existență și un alt unu? Fiecare fiind separată, există multe monade, ceea ce înseamnă mulți de unu. Iar dacă Natura, pentru a spune astfel, ar genera la rând, sau, mai curând, când ar fi generat, nu s-ar fi oprit la nici un unu dintre cei pe care i-a generat, de parcă ar fi un unu continuu; când l-ar circumscrie și s-ar opri mai curând în procesie, ea ar genera numerele mai mici și, avansând, nu prin altceva decât prin propriile mișcări, ar constitui numerele mai mari. Astfel ea pune în armonie cu fiecare număr fiecare mulțime și fiecare existență, știind că, dacă nu ar fi pus în armonie fiecare lucru cu

fiecare număr, fie /lucrul/ nu ar exista, fie, depășindu-și /limitele/, ar deveni nenumerabil și irațional.

12. Dar s-ar putea afirma că unul și monada nu posedă subzistență autentică. Căci — /se va spune/ — nimic nu e *unu*, care nu e *un lucru unu*. Ce împiedică însă să existe o afectare a Sufletului în raport cu fiecare lucru ? Și când se spune „ceea-ce-este“ /ce împiedică/ să se susțină o afectare a Sufletului și ca ceea-ce-este /ceva/ să fie lipsit de subzistență ? Dar dacă /nu se poate afirma așa ceva/, fiindcă ceea-ce-este /ceva/ stârnește, lovește și face ca imaginația să-și figureze realitatea, trebuie să privim imaginația stârnită și cuprinzând Sufletul și în situația când este vorba despre unu.

Apoi, oare afectarea și gândul din Suflet sunt unul singur, sau o mulțime ? Dacă spunem că nu sunt unu, nu-l avem pe „unu“ pornind de la lucrul însuși /cu care avem de-a face/. Căci afirmăm tocmai că „unul“ nu este în lucru. Avem deci /noțiunea de/ „unu“ și ea este în Suflet, fără ca să existe *ceva* /un anume lucru/ *unu* /la număr/.

Însă noi — /se va spune/ — posedăm /noțiunea de/ „unu“, formând de la lucrurile din afară o anumită gândire și întipărire, precum o *idee* <ἐννόημα> a lucrului respectiv. Unii stabilesc o singură specie a ideilor pronunțate de ei — aceea a numerelor și a unului; ei ar putea stabili astfel de subzistențe, dacă ceva de acest tip ar subzista.[28] Împotriva acestora în legătură cu aceste subiecte se va vorbi la timpul potrivit. Dar nu /le vom accepta opiniile/, dacă ei ar spune că, pornind de la lucruri, s-au născut în noi afectul și noțiunea /unului și a numărului/, precum /noțiunea/ unui obiect, a unui individual, a massei, a sărbătorii, a oștirii și multiplicității. Într-adevăr — /spun acei filozofi/ — așa cum multiplicitatea, în absența lucrurilor considerate numeroase, nu e nimic, nici sărbătoarea /nu e nimic/ în absența oamenilor adunați la temple și care se veselesc, tot astfel *noi nu gândim unul ca pe ceva izolat și despărțit de celelalte lucruri, atunci când pronunțăm „unu“*. Există și multe alte noțiuni de acest fel, de pildă „dreapta“, „sus“ și opusele aces-

[28] Ar fi vorba despre stoici.

tora. Căci cu ce fel de *subzistență autentică* <ὑπόστασις> ar avea de-a face „la dreapta", decât că unul stă în picioare aici, altul — acolo ? Și la fel și în cazul lui „sus" : unul posedă o astfel de poziție și în mai mare măsură în acest /loc/ din Univers — pe care îl numim „sus" — altul /o altă poziție/ — cea numită „jos".[29]

Împotriva acestor spuse trebuie spus mai întâi că există o anumită *subzistență* în fiecare caz dintre cele enunțate, dar că ea nu este identică pentru toate, nici în ce privește pe unele în raport cu celelalte, nici în ce le privește pe toate în raport cu unu. /Chestiunile/ trebuie confruntate separat, fiecare dintre cele spuse în parte.

13. Cum ar putea fi plauzibil ca *noțiunea unului* să se nască de la subiect, subiectul fiind și omul senzorial, și oricare altă viețuitoare, și piatra, atunci când /subiectul/ care se înfățișează /simțurilor/ este *ceva*, iar unitatea /sa/ este *altceva* și nu același lucru ?

Într-adevăr, gândirea nu ar putea atribui unitatea și non-omului.[30]

Apoi, după cum în cazul poziției „la dreapta" și a altora asemenea, gândirea nu se mișcă în van, ci văzând poziții diferite, afirmă o poziție într-un loc, pe o alta în alt loc; tot astfel și aici, văzând *ceva,* ea spune *unu.* Căci ea nu afirmă o experiență vidă /de conținut/ și nu afirmă „unul" în legătură cu nimic. Și nu afirmă /unul/, fiindcă lucrul este singur și nu există un altul. Căci în expresia „nu există un altul", ea indică un alt „unu".

Apoi noțiunea de „altul" și de „diferit" sunt posterioare /noțiunii de /unu.[31] Dacă gândirea nu se sprijină de noțiunea de „unu", ea nu va putea afirma nici noțiunea de „altul", nici pe

---

[29] Noțiunea de „unul" ar fi pur relațională, precum cea de „dreapta", sau „jos", și ar depinde de lucrurile cărora li se poate atribui

[30] „Non-omul" nu este un concept unitar, ci un „nume indeterminat", cum îl numește Aristotel. Totuși „non-omul" este *ceva,* dar nu i se poate atribui predicatul „unu". Prin urmare, există o deosebire între „a fi /ceva/" și „a fi unu".

[31] În fond Plotin afirmă aici principiul identității: un lucru este una cu el însuși; formează o unitate.

cea de „diferit“, și când ar spune „singur“, înțelege de fapt „*unul* singur“, astfel încât ea afirmă „unul“ înaintea lui „singur“.

Apoi vorbitorul, înainte de a afirma „unul“ despre altul, *este unul /el însuși/*, și este unul și lucrul despre care vorbește, înainte de a spune sau a gândi ceva despre el. Căci sau este unu, sau este o multiplicitate mai mare decât unu. Iar dacă este o multiplicitate, este necesar ca unu să existe anterior. De fapt, atunci când cineva enunță o multiplicitate, el spune că /ceva/ e mai mult decât unu: când se referă la o armată, gândește că sunt mai mulți oameni înarmați și organizați într-o unitate. Iar dacă gândirea nu îngăduie ca o multiplicitate, deși e multiplicitate, să rămână astfel, este limpede că ea face asta, fie dându-i unitatea pe care multiplicitatea n-o posedă, fie văzându-l cu acuitate pe unu din organizare, conduce spre unitate natura multiplicității. Căci nici aici, /în cazul armatei/, unitatea nu este falsă, la fel cum nu e la o casă — *unul* rezultat din multe pietre — sau mai curând, *unul* aplicat casei.[32]

Dacă, prin urmare, mai degrabă în cazul continuului și al indivizibilului /avem de-a face cu unu/, e limpede că /lucrurile/ stau astfel, fiindcă există o natură autonomă a unului. Nu este cu putință ca *un surplus de ființare* <τὸ μᾶλλον εἶναι> să se afle în cele ce nu au ființare, ci, așa cum se atribuie Ființa fiecăruia dintre lucrurile sensibile, dar atribuind-o și entităților inteligibile, considerăm această categorie /Ființa/ ca revenind în mod predilect inteligibilelor, așezând surplusul și surplusul de ființare la cele-ce-sunt /ceva/; iar ceea-ce-este /ceva/ se află în mai mare măsură în Ființă, fie și senzorială, decât în celelalte genuri /categorii/. La fel, văzând că și unul se află mai mult și în chip predilect în sensibilele însele, fiind diferențiat după gradul / lor de unitate/, văzând că el se află și în inteli-

[32] Firește că din astfel de exemple s-ar putea spune că ființa casei și unul casei sunt identice. Cf. Aristotel, *Met.* Γ, 2, p. 130: „Iar *ceea-ce-este* și *unul sunt identici și au aceeași natură* prin faptul că își urmează unul altuia precum principiul și rațiunea de a fi.“

gibile în toate modurile, trebuie afirmat /că toate aceste „unuri"/ se raportează la Unu <εἰς ἀναφοράν ἑνός>.

După cum însă Fiinţa şi „a fi /ceva/" sunt inteligibile şi nu sensibile, chiar dacă sensibilul ar participa la ele, tot astfel şi unul ar putea fi privit prin participare în cazul existenţelor sensibile, dar totuşi gândirea îl preia în chip inteligibil ca pe ceva inteligibil. Astfel încât ea, pornind de la ceva /sensibil/, gândeşte altceva /inteligibil/ pe care nu-l vede. *Rezultă că îl cunoştea dinainte /pe acest inteligibil/*. Iar dacă îl cunoaşte dinainte pe acest individual /îl declară/ identic cu ceea-ce-este /ceva/; şi când ar exista *ceva*, atunci iarăşi ea îl afirmă ca fiind *unul*. La fel, când ar exista două lucruri, gândirea le declară „două", iar când ar exista mai multe, /ea le afirmă numărul lor/.

Dacă, prin urmare, nu se poate nici gândi ceva fără unu, fără doi sau alt număr, cum e posibil să nu existe lucrul fără de care nu e posibil să gândeşti sau să spui ceva? *Căci este imposibil să spui că nu există lucrul acela, fără de care, dacă el nu există, nimic nu se poate gândi sau pronunţa.* Ci lucrul de care este nevoie pretutindeni, pentru orice gândire şi limbaj, trebuie să preceadă şi limbajul şi gândirea. Astfel ar fi el conceput în legătură cu apariţia acestora.

Şi dacă /unul contribuie/ la subzistenţa autentică <εἰς ὑπόστασιν> a fiecărei Fiinţe (căci nu e nimic care să nu fie unu), atunci Unul ar fi şi anterior Fiinţei şi El generează Fiinţa. De aceea vorbim despre „unul-fiind" şi nu despre „fiind" /mai întâi/, apoi „unu". Căci în ceea-ce-este /ceva/ şi în unu ar exista multiplicitatea, în timp ce în Unu /singur/ nu există ceea-ce-este /ceva/, afară doar dacă nu l-ai face să se încline spre generarea /lui ceea-ce-este ceva/.

Şi nici cuvântul „acesta" nu e vid de sens: el desemnează o *existenţă ostensivă* <ὑπόστασις δεικνυμένη> şi o anume prezenţă în locul numelui său — o Fiinţă sau altceva dintre cele-ce-sunt /ceva/. Astfel încât „acesta" nu ar indica ceva vid, nici nu este o afectare a gândirii fără obiect, ci este un subiect, ca şi când /cuvântul/ ar rosti numele propriu al lucrului însuşi

14. În legătură cu cele spuse despre relative s-ar putea afirma în mod plauzibil că nu este posibil ca *unu*, care nu îndură /nici o alterare/, să fie la fel /ca ele/ încât, atunci când un alt subiect îl îndură, el să-și piardă propria natură; ci, dacă urmează ca /un subiect/ să iasă din unitate, acela îndură privațiunea unului, fiind divizat în două sau în mai multe /părți/. Dacă o aceeași massă, fiind divizată, ajunge în două, fără să piară ca massă, este limpede că, în afara subiectului, unul se adăugă în substrat, iar substratul l-a pierdut atunci când diviziunea a distrus unitatea. Când uneori /unul/ este prezent pentru aceeași massă, alteori dispare, cum să nu-l așezăm printre cele-ce-sunt /ceva/, oriunde s-ar afla el?

El revine ca o proprietate acestor /subiecte/, dar este și în sine; se află în lucrurile sensibile, atunci când apare, și este și în cele inteligibile. Este o proprietate pentru cele de pe urmă (sensibilele), dar se află în sine [în realitățile inteligibile][33] — în prima /dintre ele/ — atunci când ea e mai întâi „unu“, apoi „ceea-ce-este /ceva/“.

Iar dacă cineva ar obiecta că unul, chiar dacă nu îndură nimic, atunci când i se adaugă un alt /unu/, nu mai rămâne unu, ci devine doi, nu ar grăi cum se cuvine: căci nu unul a devenit doi, nici unul căruia i s-a adăugat /un alt unu/, nici unul adăugat, ci fiecare rămâne unu, precum era înainte. Iar „doi“ este predicatul pentru ambii /luați împreună/, în vreme ce „unu“ se predică separat pentru fiecare în parte care rămâne /cum era/. Deci doi și dualitatea nu sunt prin natură în *dispunerea* /părților/ <ἐν σχέσει>.[34] Ci, dacă în conformitate cu adiționarea /unităților/ și cu faptul de a fi adiționate s-ar putea face ceva identic cu doiul, probabil că o astfel de dispunere ar fi doiul și dualitatea. În fapt, dualitatea este observată și în afectarea contrară. Căci atunci când se divide o unitate, ea devine doi. Prin urmare, nici adiționarea, nici diviziunea nu reprezintă doiul,

---

[33] PA consideră glosă cuvintele din paranteze drepte.

[34] Nu reprezintă o simplă relație dintre două elemente, ci trebuie să existe o Dualitate în sine care să devină predicatul unor lucruri pe care le face perechi.

pentru ca el să rezulte ca o *dispunere*. Și același raționament se poate face în legătură cu orice număr.

Căci atunci când o dispunere ar genera ceva, este imposibil ca dispunerea contrară să producă același efect, de vreme ce dispunerea este chiar acest efect. Care este cauza principală /ca ceva să fie unu sau doi etc./ ? *A fi unu /există/ prin prezența Unului, a fi doi — prin aceea a Dualității, după cum a fi alb /există prin prezența/ Albului, a fi frumos — prin aceea a Frumosului și a fi drept — prin aceea a Dreptului.* Altminteri, nu trebuie acceptat nici că aceste /Forme/ există, ci trebuie văzute și în aceste cazuri drept cauze niște *dispuneri* /între lucruri/: dreptul ar exista din pricina unei anume dispuneri în raport cu cutare lucruri, frumosul ar exista, fiindcă astfel am dispus noi lucrurile, nefiind în subiect nimic care să ne dispună pe noi /în felul respectiv/ și nesosind nici un adaos lucrului care se înfățișează frumos.[35]

Când ai vedea ceva ca unu, desigur că el este și mare, și frumos și ai putea afirma despre el nenumărate însușiri. Așa cum există în el Marele, Mărimea, Dulcele și Acrul și celelalte calități, de ce nu ar exista și Unul ? Nu e posibil să existe /printre realități/ întregul Calității, oricare ar fi ea, și cantitate să nu existe printre realități, nici cantitatea — continuul — /să nu fie printre realități/, în schimb discontinuul să fie, deși continuul se folosește ca măsură de discontinuu. După cum există mare prin prezența Mărimii, la fel și unu există prin prezența Unului, doi — prin aceea a Dualității și restul numerelor la fel. A cerceta în ce fel este această participare presupune cercetarea comună a participării tuturor Formelor.

Trebuie spus că Decada se înfățișează într-un fel prezentă în lucrurile divizate, într-altul în cele continui, într-altfel în puterile multiple — atâtea câte se reduc la unitate. Și dacă am

---

[35] Se vede cum Plotin discută cu platonicieni, adică cu filozofi care recunosc existența autonomă a Formelor, dar care se îndoiesc că numerele, și mai ales Unul au un statut cel puțin egal cu cel al Formelor. Pentru chestiunea frumosului care nu rezultă din dispunerea părților unui lucru, vezi *1*,I.6,1.

suit deja printre inteligibile, Acolo /numerele/ nu mai sunt văzute în alte subiecte, ci sunt numerele cele mai adevărate, fiind în ele însele — cu alte cuvinte, Decada în sine și nu *zece* inteligibile oarecare.

15. Acestea fiind spuse, să reluăm discuția de la început afirmând că Cel-care-este/ceva/ în întregul său, acela este adevărat și este realitate autentică, și Intelect, și Viețuitor desăvârșit; /să mai spunem că el este/ laolaltă toate viețuitoarele. Iar acest Viețuitor de Aici imită unitatea /întregului inteligibil/ prin propria unitate, pe cât îi este cu putință.[36] Căci natura sensibilă fuge de *unul* de Acolo, de vreme ce urmează să fie sensibilă.

Iar /Viețuitorul inteligibil/ trebuie să fie *numărul total*. Căci dacă acest /număr/ nu ar fi complet, i-ar lipsi un anumit număr. Iar dacă în /Intelect/ nu ar exista numărul total al viețuitoarelor, el nu ar fi *Viețuitorul complet.* Prin urmare, numărul există înaintea oricărui viețuitor și a Viețuitorului complet.

Iar omul există în inteligibil, cât și celelalte viețuitoare /există în inteligibil/, în măsura în care ele *sunt autentice.* Și în măsura în care este un viețuitor, acela este desăvârșit. Căci și omul de Aici, în măsura în care întregul este un viețuitor, este o parte a sa. *Și fiecare /viețuitor sensibil/, în măsura în care este un viețuitor, se află Acolo, în Viețuitorul /inteligibil/.* Și în Intelect, în măsura în care el este Intelect, se află toate intelectele individuale ca părți /ale sale/. Există un număr propriu acestora.

Dar numărul nu se află în mod primordial în Intelect, așa cum în Intelect se regăsesc acelea câte sunt activitățile Intelectului, ca aparținând Intelectului — dreptatea, cumpătarea, celelalte virtuți, știința și câte virtuți are Intelectul, încât el să fie în mod autentic Intelect.

---

[36] *Timaios*, 30d–31a. E semnificativ că Platon vorbește despre Demiurg „care a alcătuit o viețuitoare unică și vizibilă, care cuprinde în sine toate viețuitoarele care sunt...“ imitând Arhetipul inteligibil. Plotin nu distinge între Arhetip și Demiurg (Artizan), v. LPA,2§D.

Dar cum de știința /din Intelect/ nu se află într-un alt /subiect/ ? Răspund : */Acolo/ știutorul, știutul și știința sunt identice și laolaltă,* și la fel și în cazul celorlalte /virtuți/. De aceea /Acolo/ fiecare are o existență primordială; dreptatea /în Intelect/ nu e o proprietate accidentală, dar în Suflet, în măsura în care /subiectul/ este Suflet, ea este o proprietate accidentală. Mai curând, /în Suflet/ toate aceste /virtuți/ sunt în virtualitate și ele se actualizează atunci când Sufletul se îndreaptă spre Intelect și se unește cu el.

După Intelect vine *ceea-ce-este* /ceva/[37] și în acesta se află numărul cu care el generează realitățile, mișcându-se potrivit cu numărul, constituind numerele înaintea existenței lor /a realităților/, după cum /constituie/ *unul* său înaintea /subzistenței/ sale ; îl asociază pe ceea-ce-este /ceva/ de Primul. Însă numerele nu mai /asociază/ restul existențelor de Unu. Într-adevăr, este destul că ceea-ce-este /ceva/ este asociat /de El/. Însă ceea-ce-este /ceva/, devenind număr, asociază realitățile de sine însuși. El se împarte, nu în măsura în care este unu, ci unul său se păstrează. Se împarte însă potrivit cu natura sa în câte părți dorește; știe în câte /se împarte/ și generează numărul /acestora/ care exista deci în el. Căci el s-a împărțit prin puterile numărului și a generat atâtea părți câte avea numărul.

Început și izvor al existenței pentru realități este numărul cel dintâi și autentic. De aceea, și Aici generarea fiecărei viețuitoare se face cu numere, iar dacă vreuna ar lua un alt număr /decât cel natural/, fie generează altceva /decât trebuie/, fie nu se naște nimic. Acestea sunt *numerele primare*, ca fiind numerabile. Numerele aflate în alte subiecte au ambele proprietăți: în virtutea faptului că provin de la numerele primare, sunt numerabile; în virtutea faptului că sunt conforme cu acelea /primare/, ele măsoară celelalte lucruri, numărând și numerele

[37] Distincția dintre Intelect și ceea-ce-este /ceva/ (Realitatea) nu este plotiniană. Probabil că aici filozoful descrie mai curând teoriile unor platoniști mai vechi.

și lucrurile numărabile. Căci în temeiul a ce altceva s-ar spune „zece“, dacă nu în temeiul numerelor aflate la ele /la cele primare/ ?[38]

16. Dacă acestea sunt, după cum spuneam, numerele primare și autentice, cineva ne-ar putea întreba, „Unde și în care gen al realităților le veți așeza ? Toată lumea crede că ele se află în genul cantității; înainte v-ați referit la cantitate când ați socotit nimerit să plasați specia discontinuului printre realități la fel ca și pe aceea a continuului.

Pe de altă parte, spuneți că acestea sunt numerele *realităților primare* și că există alte numere, în afara acestora, care pot să numere /lucrurile/. În ce fel le dispuneți /pe acestea toate/— spuneți-ne, căci e multă încurcătură ! Și oare unul din domeniul sensibilului e o cantitate determinată, sau /repetat/ de mai multe ori unu formează o cantitate, unul fiind doar principiul cantității și nu cantitate /el însuși/ ? Și oare, /în caz că unul e principiu/, principiul este un gen înrudit /cu cantitatea, cu numărul/, sau este altceva ? E cuvenit ca voi să ne lămuriți aceste dificultăți !“

Mai întâi trebuie să vorbim despre lucrurile senzoriale. Începând cercetarea de aici, trebuie să spunem că atunci când, punând laolaltă un lucru cu un altul, vei spune „doi“, de pildă, un câine și un om, sau doi oameni, sau mai mulți oameni, /când/, de pildă, vei spune „zece“ sau o „decadă de oameni“, numărul acesta nu este o Ființă, nici nu este ca ceva din domeniul sensibilului, ci este cantitate pură. Iar dacă împarți după unități și faci părți din acea decadă, consideri și așezi unitățile ca principiu al cantității. Într-adevăr, nici *un* /om/ dintre cei zece nu este *unul* în sine.

Când însă vei declara că Omul în sine este un număr, precum Dualitatea — viețuitor și rațional — aici nu mai e un singur fel /de a vorbi/: în măsura în care parcurgi și numeri /proprietăți/, iei în considerație o anumită cantitate; în măsura

[38] V. nota 25.

în care sunt două subiecte /vietuitor și rațional/ și fiecare este unul, dacă fiecare unu completează Ființa /omului/ și există unitatea în fiecare, vorbești despre un alt număr — *numărul substanțial.*[39] Iar această dualitate nu enunță ceva posterior /Ființei/, nici ceva cât numai să iasă în afara lucrului, ci enunță ceea ce este în Ființa sa și care cuprinde natura lucrului.

Căci aici /în cazul „numărului substanțial“/ tu nu produci un număr, parcurgând obiecte care există în sine și care nu sunt constituite în procesul numărării. Ce ar obține în perspectiva Ființei un om adunat cu un alt om ? Căci nu există, în acest caz, o unitate /de substanță/, ca în cazul unui cor, ci decada respectivă de oameni și-ar obține de fapt existența în tine care îi numeri. Dar la cei zece oameni pe care îi numeri și care nu sunt aranjați laolaltă într-o unitate nici nu s-ar putea vorbi de o „decadă“, ci tu îi faci să fie zece numărându-i și estimând cantitativ această decadă. *Dar într-un cor și într-o armată există și ceva exterior /obiectiv/.*

Dar în ce fel se află /numărul/ în tine ? Un /număr/, *într-un sens*, se află situat /în tine/ înainte de a număra. Iar numărul care apare din afară raportat la cel din tine este o activitate fie a acelor /numere/, fie conformă cu acelea, în vreme ce /tu/ numeri și concomitent generezi un număr și produci, prin această activitate, existența cantității, așa cum în actul de a merge /se produce/ existența unei anume mișcări.

Dar *în alt sens*, în ce fel se află numărul în noi ? Este vorba despre numărul Ființei noastre, care — spune /Platon/ — *„participă“ la număr și „armonie“*, și ea este, de asemenea, număr și armonie.[40] Căci — spune cineva — ea nu este un corp, și nici o mărime. Așadar, *Sufletul este un număr, dacă el este o Ființă.*

---

[39] Deoarece nu poți defini omul (și în general ceva) fără două noțiuni (gen și diferență) s-ar părea că numărul doi e consubstanțial cu definiția Ființei și, luat în acest sens, doiul este un *număr substanțial.*

[40] *Timaios*, 36e: „Sufletul participă la rațiune și la armonie“; armonia este constituită din numere, așa cum chiar textul lui *Timaios* o indică. Totuși în *Phaidon*, Socrate respinsese această teorie de origine pitagoriciană.

Iar numărul corpului este o Ființă, în felul în care un corp /are Ființă/; numărul Sufletului reprezintă Ființe, în felul în care Sufletele /au Ființă/.

Și în general în cazul inteligibilelor, dacă Viețuitorul în sine de Acolo posedă pe *mai mult*, de pildă, treimea, această treime se află în mod substanțial în Viețuitor. Iar treimea care încă nu aparține Viețuitorului, ci la modul general este treime în ceea-ce-este /ceva/, este principiul Ființei.

Dacă ai număra „viețuitor" și „frumos", fiecare fiind *ceva*, tu generezi numărul în tine și activezi cantitatea și dualitatea. Dacă declari că virtutea este împătrită[41], există o tetradă, precum sunt părțile virtuții în raport cu unitatea /virtuții/; /vorbești/ despre tetradă ca despre o unitate, în felul în care este subiectul /virtutea/, și așezi în armonie tetrada cea din tine.

17. Dar în ce fel este așa-numitul număr „nemărginit" ? Căci aceste raționamente îi dau lui o mărginire. Răspund că pe bună dreptate /procedează astfel/, dacă e adevărat că el va fi un număr. Căci nemărginirea e în luptă cu numărul.

Atunci de ce spunem „numărul este nemărginit" ? Oare, precum spunem „o linie fără margini" (spunem „linie fără margini" nu fiindcă ea este astfel, ci pentru că este cu putință chiar în cazul celei mai mari /linii/, de exemplu cea a Universului, să gândim una încă mai mare), tot așa spunem și în cazul numărului ? Fiind cunoscut /un număr/ cât de mare este, se poate să-l dublezi cu mintea, fără să te atingi de el /în fapt/. Căci gândul și reprezentarea aflate doar în tine cum să le unești cu realitatea ?

Sau vom afirma că linia nemărginită este în domeniul inteligibilului ? Căci /altminteri/ linia de Acolo ar avea o anume dimensiune. Dar dacă /Acolo/ nu ar exista una de o anume dimensiune /determinată/ în număr, ea ar fi nemărginită.

[41] Sunt patru virtuți — dreptatea, cumpătarea, curajul și înțelepciunea — dar ele formează totuși o unitate.

Sau „nemărginit“ trebuie luat în alt sens, nu ca ceva de neparcurs /până la capăt/. Dar în ce sens este nemărginit /numărul, linia/ ?

Răspund că în conceptul Liniei în sine nu este gândită și limita. Ce este Acolo linia și unde se află ea ? Ea este posterioară /conceptual/ numărului, fiindcă în ea se vede *unul*. Căci linia pleacă dintr-*un* /punct/ și /se întinde/ într-o *unică* dimensiune. Ea nu are o măsură determinată cantitativ a acestei dimensiuni. Dar unde se află această /linie în sine/ ? Oare /se află/ numai în gândirea în stare să definească ? Răspund că linia este *un lucru*, însă unul intelectual. Toate /entitățile geometrice/ sunt în acest fel : intelectuale și cumva lucruri. Despre suprafață, volum și toate figurile /se poate de asemenea întreba/ unde și în ce fel există. Căci nu noi inventăm figurile geometrice. Aceasta este dovedit de faptul că figura geometrică a Universului există înaintea noastră,[42] și /la fel/ celelalte, câte sunt figuri geometrice naturale prezente în realitățile naturale, care, în mod necesar sunt anterioare corpurilor, fiind Acolo fără figură /vizibilă/ <ἀσχημάτιστα> sau /în calitate/ de figuri primare. Căci /Acolo/ formele nu se află în alte subiecte, ci ele, aparținându-și lor însele, nu au nevoie să fie desfășurate /spațial/. Într-adevăr, cele care sunt desfășurate /spațial/ aparțin altor subiecte.

Pretutindeni /Acolo/, în realitate, există o singură figură, dar ea este divizată aflându-se fie în Viețuitor, fie înaintea Viețuitorului. Spun : „este divizată“ nu fiindcă a crescut mai mare, ci fiindcă fiecare /figură/ s-a divizat în raport cu fiecare /lucru/, precum Viețuitorul, și, de pildă, a fost dată corpurilor de Acolo, precum focului de Acolo /a fost dată/ piramida de Acolo.[43] De aceea acest /foc de Aici/ vrea să-l imite /pe acela

[42] În *Timaios* 44e, divinitățile secundare dau capului o formă sferică în imitarea formei sferice a Universului.

[43] Piramida — tetraedrul regulat — este constituentul elementului foc. Platon nu spune că în Viețuitorul inteligibil ar trebui să existe o piramidă inteligibilă a focului inteligibil, sau dacă nu cumva însăși reaporturile geometrice și matematice abstracte constituie Viețuitorul inteligibil (Arhetipul).

de Acolo/, fără să poată din pricina Materiei, și celelalte /elemente procedează/ în același raport analogic, după cum se vorbește despre cele de Aici.

Dar oare /figurile geometrice/ se află în Viețuitor în calitate de Viețuitor? Sau se află mai întâi în Intelect. Ele se află în Viețuitor, dacă Viețuitorul conține Intelectul, în mod primordial în Viețuitor. Dacă însă Intelectul este anterior ca rang, ele se află anterior în Intelect. Dar dacă și Sufletele se află în Viețuitorul complet, Intelectul este anterior. Platon însă spune: „câte anume /specii/ vede Intelectul în Viețuitorul complet..."[44]. Dacă, așadar, /Intelectul/ „vede", el este posterior /Viețuitorului complet/. Sau e posibil ca verbul „vede" să fi fost spus în sensul că în faptul vederii apare existența /Viețuitorului/ *Căci /Intelectul/ nu este altul /decât Viețuitorul/, ci toate sunt /Acolo/ una;* iar gândirea posedă o sferă simplă, unică, în timp ce Viețuitorul posedă sfera Viețuitorului.[45]

18. Or, numărul este Acolo definit. Noi însă îl gândim mai mare decât pe cel admis anterior și /gândim/ nemărginirea, când numărăm astfel. Acolo nu este cu putință de gândit un /număr/ mai mare decât numărul gândit /anterior/. Căci el este deja. Și el nu duce lipsă, nici nu va duce o lipsă[46], pentru ca vreun număr să i se adauge. *Dar ar putea exista și Acolo număr nemărginit, fiindcă nu există număr măsurat. Căci cine l-ar putea măsura?*[47]

---

[44] *Timaios*, 39e.

[45] Se văd dificultățile de interpretare a lui *Timaios* de către Plotin, adept al indistincției substanțiale dintre Ființă, Intelect și Viețuitorul inteligibil sau Arhetip. V. LPA,2§D.

[46] Accept lecțiunea lui Creuzer și Ficino presupunând forme ale verbului λείπω și nu pe cele ale verbului λαμβάνω „a lua".

[47] În sens strict, în inteligibil nu există indefinit și nemărginire. Dar fiindcă nu există ceva care să măsoare (un etalon), s-ar putea spune că Acolo există un fel de nemărginire. Pur și simplu, sugerează Plotin, conceptul nostru de limită nu se potrivește cu realitățile autentice din inteligibil, care nu pot fi măsurate prin altceva, deoarece nu există în fond altceva decât ele.

Or, /numărul/ care există /Acolo/ este, totul, unu, strâns laolaltă, întreg și necuprins de vreo limită, ci fiind prin sine cel care este. Căci, *în general, nici o realitate dintre cele-ce-sunt /ceva/ nu se află /cuprinsă/ într-o limită.* Însă lucrul limitat și măsurat /de Aici/ este cel oprit să alerge spre nemărginire, pentru că are nevoie de o măsură. *Acolo însă toate sunt măsuri*, de unde rezultă că toate sunt frumoase. Și /Universul inteligibil/ în măsura în care este un viețuitor, este frumos, având cea mai bună viață, fără să ducă lipsă de nici o viață, neavând o viață amestecată cu moartea.

Într-adevăr, / Acolo/ nimic nu este muritor, nici nu moare. Și iarăși viața Viețuitorului în sine nu este nevolnică, ci e cea dintâi, strălucitoare, având claritatea vieții, precum lumina cea dintâi, din care trăiesc și Sufletele Acolo și pe care o aduc cele care sosesc încoace. El știe grație cui trăiește, îndreptat spre cine trăiește și de unde trăiește. Căci originea /vieții sale/ este și scopul /vieții sale/.

Cugetarea privitoare la toate lucrurile și întregul Intelect fiind Acolo, fiind el unit și laolaltă /cu Viețuitorul/, atingându-l ca pe un /Viețuitor/ bun și amestecând cugetarea, îi aduce mai sfânta lor frumusețe. De fapt, și Aici sfințenia și frumusețea sunt o viață plină de cugetare, potrivit adevărului, chiar dacă se văd anevoie. Acolo însă se văd limpede și pur. Căci ea dă celui care vede o viziune și puterea de a trăi mai mult și, trăind mai armonios, *el devine ceea ce vede.* Aici majoritatea percepțiilor au drept obiect ceea ce-i fără viață, iar când au drept obiect viețuitoare, percep partea lor lipsită de viață, iar viața interioară este amestecată /cu moarte/.

Acolo însă toate sunt viețuitoare, trăind în întregul lor și sunt pure /de amestec/; și chiar dacă ai lua ceva fără viață, deodată ar scoate și acela din sine lumina vieții. Privind Ființa din ele care le străbate, care le aduce lor viața nemișcată la schimbare, cugetarea, înțelepciunea și știința din ele, vei râde de întreaga natură inferioară din cauza pretenției ei de a aparține de Ființă. La /Ființa/ de Acolo viața stă locului, stă locului Intelectul, realitățile esențiale sunt stabile pentru eternitate. Nimic nu iese în afară, nimic nu o întoarce și nu o clintește.

Căci nu există vreo entitate după /ceea-ce-este/ care s-o atingă. Dacă ar exista ceva, ar fi determinat de el. Iar dacă ar exista ceva contrar, ceea-ce-este /ceva/ ar rămâne neafectat de contrariu. Fiind el însuși /ceea-ce-este/, nu ar putea produce /contrariul său/, ci ar exista un alt /substrat/ înaintea sa comun /lui ceea-ce-este și lui ceea-ce-nu este/, și atunci acela ar fi ceea-ce-este.[48]

De aceea pe drept Parmenide a spus că „*ceea-ce-este este unu*“ [49]. El nu este impasibil din pricina izolării de altceva, ci fiindcă *este* în mod autentic. Căci numai lui îi revine să fiinţeze la sine. Cum ar putea cineva să înlăture ceea-ce-este /ceva/ de la el însuși sau de la orice altceva — e vorba despre realități cu adevărat în actualizare, cât și acelea care provin de la /ceea-ce-este /ceva// ? *Atâta vreme cât el există, dăruiește. Dar există etern, încât există /etern/ și realitățile /derivate/.*[50]

Ceea-ce-este /ceva/ este atât de mare în putere și frumusețe încât le farmecă pe toate și ține de sine, iar urma lui, fiind la el, /acele existențe/ o iubesc și caută Binele după el. Căci *a fi* /ceva/ stă înaintea Aceluia din perspectiva noastră. Și întregul Univers vizibil vrea să trăiască și să cugete, pentru ca să existe, iar orice Suflet și orice Intelect /vor/ să fie ceea ce /el/ este. Dar *a fi* /ceva/ este autonom prin sine.

---

48 O teză aristotelică: nu există contrariu pentru Ființă: căci ambele contrarii trebuie să fie într-un substrat comun, și atunci acel substrat ar fi Ființa.

49 Platon, *Parmenide*, 142b : cea de-a doua ipoteză.

50 V. LPA,2§D, pentru prezența permanentă a divinului în lume și Creația permanentă.

DESPRE VEDERE, SAU CUM SE FACE CĂ OBIECTELE VĂZUTE DE LA DISTANȚĂ PAR MICI?

(35,II.8)

Tema

Discuție asupra diferitelor explicații — provenite de la școlile filozofice rivale — care își propun să explice de ce obiectele văzute de la distanță par mai mici.

Rezumat

De ce obiectele văzute de la distanță par mai mici ? Cinci ipoteze: 1) Lumina se contractă pentru a se ajusta deschiderii ochiului. 2) Percepem forma fără materie. 3) Când percepem fiecare parte distinct, apreciem corect dimensiunile. 4) Percepem culoarea în mod esențial, dar dimensiunea este un accident — este teoria favorizată de Plotin. 5) Micșorarea este dată de micoșarea unghiurilor optice. Respingerea și acestei din urmă ipoteze.

---

1. Oare obiectele aflate la distanță apar mai mici, și cele mult distanțate /între ele/ par să conțină puțin spațiu intermediar, în timp ce obiectele apropiate au mărimea reală și distanță reală?[1]

/O explicație/: Obiectele aflate la distanță par mai mici pentru privitori, pentru că lumina vrea să se strângă în raport cu vederea și cu mărimea pupilei.[2]

/Altă explicație:/ Cu cât materia obiectului văzut este mai îndepărtată, cu atât mai mult sosește forma ca și cum ar fi izolată, deși dimensiunea corpului, cât și calitatea sunt formă, încât să ajungă numai forma esențială /definiția/ corpului respectiv.[3]

Sau /explicația este/ că noi percepem mărimea parcurgând fiecare parte și ajungând /cu privirea/ la fiecare parte, la dimen-

---

[1] În vremea lui Plotin și încă multă vreme după aceea — până prin secolul al XVII-lea — filozofii erau și oameni de știință, sau poate mai exact, își propuneau să rezolve și probleme de știință — în cazul de față de optică. Așa aveau să facă și Descartes, și Leibniz, de pildă. Plotin discută aici cinci teorii diferite care încearcă să explice de ce obiectele mai îndepărtate se văd mai mici decât cele mai apropiate, fiecare aparținând unei alte școli filozofice. Printre ele se află și teoria corectă bazată pe geometrie și care afirmă că dimensiunea aparentă a unui obiect depinde de unghiul făcut de razele vizuale care sosesc de la el. Plotin însă o respinge. Trebuie spus că teoria pe care Plotin o acceptă — micșorarea se datorează atenuării culorilor, ceea ce face ca obiectele să fie mai greu de distins între ele — este o teorie pe care ar prefera-o un pictor, interesat să obțină iluzia depărtării prin ceea ce se numește „perspectiva cromatică și aeriană".

[2] Teoria stoică.

[3] Teorie inspirată de școala peripatetică.

siunea ei reală. Iar obiectul trebuie să fie prezent de aproape pentru a se ști cât de mare este.[4]

Sau /se poate crede/ că mărimea este văzută ca o *proprietate accidentală,* în vreme ce culoarea este cea *în mod primar* observată. /Când un obiect e /aproape, se cunoaște cât de mult este colorat, iar dacă este departe, se cunoaște că este colorat, dar părțile care se disting după cantitate nu permit o discernere precisă a acelei cantități. De fapt culorile însele ajung la ochi atenuate <ἀμυδρά>.[5]

Și ce e de mirare dacă și mărimile, la fel ca și sunetele se micșorează, cu cât forma lor se atenuează mai mult /odată cu depărtarea/? Căci în acel caz, auzul caută forma /sunetului/ și percepe mărimea /acestuia/ ca o proprietate accidentală /a sunetului/. Însă în legătură cu auzul: dacă mărimea /sunetului/ este prin accident, prin ce simț anume se arată în mod primordial mărimea din sunet, așa cum pare că obiectul văzut apare /mare/ prin atingere? Sau auzul /percepe/ pe cel care pare mare /în sunet/ nu ca pe o cantitate /fixă/, ci ca pe ceva mai mult sau mai puțin intens, după cum și gustul percepe intensitatea dulcelui nu prin accident. Mărimea sunetului în sensul ei principal este cea referitoare la dimensiunea /locului unde poate fi auzit/. Această mărime, depinzând de intensitatea sunetului, ar putea semnala prin accident, dar nu în mod precis: căci, pe de-o parte, intensitatea este aceeași pentru fiecare /ascultător/, pe de altă parte, intensitatea se transportă în dimensiunea întregului loc pe care sunetul îl cuprinde.

Însă culorile nu sunt /mai mici văzute la distanță/, ci mai atenuate; mărimile sunt mai mici. Dar, de fapt, și pentru unele și pentru celelalte este comună o inferioritate, adică: la culoare inferiorul este atenuarea, la mărime — micșorarea. Și când urmează culorii, mărimea se micșorează corespunzător /cu atenuarea aceleia/. Ce se întâmplă se vede mai clar în cazul unor obiecte variate:

---

[4] Explicația epicureică.

[5] Tot o teorie de inspirație aristotelică, favorizată de Plotin.

De pildă, fie niște dealuri care poartă multe locuințe, o mulțime de copaci și multe alte lucruri; dintre acestea, fiecare lucru, dacă ar fi privit, dă posibilitatea ca ansamblul să fie măsurat de pe urma faptului că fiecare lucru este văzut în parte. Dar cum aspectul lucrurilor nu sosește în mod individual /separat/, vederea care măsoară obiectele rând pe rând este lipsită de posibilitatea de a cunoaște întreaga dimensiune a obiectului.[6]

De fapt și la obiectele apropiate: când sunt variate și percepția le abordează deodată și nu sunt văzute /pe rând/ toate obiectele, ele par cu atât mai mici cu cât fiecare obiect este mai mult adus fără să se bage de seamă în vedere <κλαπῇ ἐν τῇ θέᾳ>. Dar atunci când sunt văzute toate obiectele, fiind măsurate, *se va putea ști cât de mari sunt.*[7] Și câte dintre mărimi sunt de aceeași formă și culoare înșală și ele în privința dimensiunii lor, atunci când vederea nu poate să le măsoare pe fiecare în parte, fiindcă ea alunecă, atunci când le măsoară pe fiecare în parte, dat fiind că, pentru fiecare parte, ea nu are putința să se oprească la o deosebire. Un obiect îndepărtat /pare/ aproape, fiindcă spațiul intermediar, atâta cât este, se strânge din pricina aceleași cauze. Și tot din același motive, obiectul apropiat nu își ascunde dimensiunea. Fără însă ca /vederea/ să parcurgă îndepărtarea intervalului, anume în ce fel este acesta ca formă, ea nu ar putea să spună nici care îi este mărimea.

2. S-a spus în altă parte că /micșorarea obiectelor îndepărtate/ nu constă în micșorarea unghiurilor vizuale /sub care ele sunt văzute/.[8] Trebuie spuse și acum însă următoarele: cel care

[6] Text extrem de corupt. Am adoptat lecțiunea lui Ficino, Creuzer și Müller.

[7] Fenomenul este real. El se explică prin faptul că, atunci când putem să comparăm diferite obiecte între ele și știm despre ce fel de obiecte este vorba, putem să le apreciem mai just dimensiunea reală. Corectăm, astfel, imaginea formată pe retină. Problema nu este însă dacă putem ști cât de mari sunt obiectele, ci de ce ele ne par la început mai mici.

[8] Teoria opticii geometrice.

afirmă că un obiect apare mai mic datorită unui unghi mai mic lasă restul câmpului vizual în afară, văzând fie altceva, fie existând în general ceva în afară, precum aerul. Dar când vederea nu ar lăsa nimic /în afară/ din pricina unui munte foarte mare, ci doar ar fi egală /cu unghiul sub care se vede muntele/ și nu ar mai fi cu putință să vadă altceva, dat fiind că deschiderea /unghiului vizual/ corespunde /dimensiunii/ obiectului văzut, sau chiar obiectul văzut ar depăși în ambele laturi, ce s-ar mai putea spune în acest caz? Obiectul apare totuși cu mult mai mic decât este în realitate, deși este văzut de întreaga vedere! Și dacă te-ai uita la cer, ai putea afla acest lucru fără îndoială. Căci nimeni nu ar putea vedea dintr-o singură privire întreaga emisferă, și nici vederea n-ar putea să se scurgă <χυθῆναι> /din ochi/ într-atât, fiind extinsă până la /dimensiunea/ emisferei.[9]

Dacă cineva vrea /totuși să creadă această teorie/, să i se acorde! Dacă deci întreaga privire ar cuprinde întregul /cer/, o mărime de multe ori mai mare decât cea aparentă se află în cerul /real/. Ei bine, cum s-ar putea atunci pune pe seama micșorării unghiurilor vizuale faptul că un obiect apare cu mult mai mic decât este în realitate?

---

[9] Plotin nu ține seama de faptul că toate părțile obiectului se micșorează în proporție cu micșorarea unghiului vizual sub care se văd, ceea ce face ca să avem impresia că obiectul în ansamblu s-a micșorat.

OARE FERICIREA SE ADAUGĂ ODATĂ CU CURGEREA TIMPULUI?

(36,I.5)

Tema

Fericirea nu stă în acumulări în timp, ci în trăirea eternității, fie și într-un moment.

Rezumat

Fericirea constă într-o stare prezentă și nu în amintire sau anticipare. Comparație între diferite feluri de vieți. Fericirea este în eternitate, nu în timp, și deci, trecerea timpului nu poate adăuga sau scădea nimic din ea. Fericirea rezultă nu din existența unor bunuri exterioare, ci dintr-o dispoziție interioară, atunci când Sufletul se află în cugetare.

---

1. Întrebare: oare fericirea <τὸ εὐδαιμονεῖν>[1] sporește odată cu trecerea timpului, deși ea ține întotdeauna de momentul prezent? Căci nici amintirea fericirii nu ar aduce ceva /vreo nouă fericire/, nici ea nu se află în faptul de a vorbi /despre ea/; ci fericirea se află cumva *într-o dispoziție* /a Sufletului/. *Dar dispoziția există în prezent și este activitatea vieții.*

2. S-ar putea spune /ca obiecție/ că năzuim mereu să trăim și să activăm și că a obține aceasta înseamnă să fim mai fericiți; astfel, /rezultă că/ mai întâi fericirea de mâine va fi mai mare /decât cea de azi/ și aceea care vine în continuare /va fi mereu mai mare/ decât cea anterioară, și *ea nu se va măsura cu virtutea.*[2]

---

[1] Cuvântul grec este destul de aproximativ redat prin „fericire", sau „a fi fericit" care are o conotație foarte subiectivă. Probabil că mai exact ceva, deși mai greoi, ar fi de tradus prin „starea de bine". Armstrong traduce prin „well-being", Bréhier — prin „bonheur", V. Rus (PE) — „fericire". Textul pornește de la capitolul 10 din Cartea I al *Eticii Nicomahice*, unde Aristotel pledează împotriva înțelepciunii tradiționale (rezumate în apologul lui Solon și Cresus relatat de Herodot) că fericirea unui om nu se poate aprecia decât la capătul vieții. Pentru filozofie (și aici toate școlile par să fi fost de acord), fericirea nu ține de timp, deoarece ea este mai curând o dispoziție interioară favorabilă a Sufletului decât șansa de a ocoli suferințe și de a întâlni satisfacții.

[2] Aceasta este motivul pentru care concepția populară nu poate fi acceptată: un om cu adevărat fericit este un om bun; or dacă virtutea e constantă, timpul nu are cum adăuga fericirea.

Apoi — / în această ipoteză/ — chiar și zeii vor fi mai fericiți azi decât ieri și în acest fel vor fi desăvârșiți și nedesăvârșiți. Apoi, năzuința /de a trăi/, căutând scopul /său/, prinde mereu prezentul și iar prezentul, și caută să posede fericirea cât timp ar exista. Dar năzuința de a trăi, căutând ființarea, ar aparține prezentului, dacă ființarea se află în prezent. Iar dacă dorește viitorul și ceea ce vine în continuare, dorește /tot/ ceea ce are și ceea ce este, nu ceea ce a trecut sau urmează să vină, ci /vrea/ să fie ceea ce este deja; ea nu caută eternitatea, ci /vrea/ să existe prezentul deja existent.[3]

3. Dar oare are același sens să spunem: „va fi fericit mai mult timp" și cu „a văzut cu ochii mai mult timp" ? Dacă omul respectiv a văzut mai bine în faptul că /a văzut/ mai mult timp, timpul i-ar aduce un spor. Dar dacă a văzut la fel în orice moment, chiar și cel care a văzut o singură dată e la fel cu /oricine altul care a văzut oricât de mult/.[4]

4. Un om a avut plăceri un timp mai îndelungat. /Oare este el mai fericit decât un altul?/[5] Durata plăcerii nu ar trebui socotită justificat ca intrând în rândul fericirii. Dar dacă cineva consideră plăcerea „activitatea neîmpiedicată"[6], afirmă același lucru cu /fericirea/ pe care o cercetăm. Iar plăcerea mai mare posedă mereu numai momentul prezent, căci trecutul său pleacă fără urmă.

5. Dar oare sunt egali de fericiți un om care a fost fericit de la început până la sfârșit, un altul care a fost fericit în a doua parte a vieții, și cu un al treilea care după ce a fost fericit la început, a îndurat schimbări /nefericite/ ? Aici comparația nu

[3] Fericirea nu dorește cu adevărat viitorul, ci permanentizarea prezentului fericit.

[4] Aristotel, *Eth. Nic.* X, 4.

[5] De fapt, nici pentru Epicur plăcerea — supremul bine — nu depinde de lungimea vieții.

[6] Aristotel, *idem,* VII,13.

se face între toți oamenii fericiți, ci între cei nefericiți, atunci când au fost nefericiți și între omul fericit. Dacă /cel fericit/ are mai mult, el are ceea ce are omul fericit în comparație cu cei nefericiți și lui i se întâmplă să-i întreacă pe ei *în momentul prezent* /în care se face comparația/.

6. Dar ce putem spune despre nefericit? Nu devii mai nefericit pe măsură ce trece timpul? Oare afectele neplăcute nu dau mai multă nefericire pe măsură ce trece timpul, precum durerile care durează, suferințele și toate afectele care aparțin acestui tip? Dar, dacă acestea sporesc răul odată cu trecerea timpului, de ce nu se întâmplă la fel și cu contrarele lor și cu fericirea?

În cazul suferințelor și al durerilor s-ar putea afirma că timpul adaugă /la rău/, la fel ca durata bolii. Căci apare o conformație /maladivă/ și corpul este mai mult vătămat odată cu trecerea timpului. Într-adevăr, dacă corpul ar rămâne la fel și vătămarea nu ar spori, atunci și aici suferința va fi întotdeauna prezentul, dacă nu s-ar socoti trecutul, eliminându-l pentru ceea ce se întâmplă. Și de asemenea, răul moral, persistând în starea nefericitului, se extinde odată cu trecerea timpului, sporind și viciul <κακία> prin menținerea sa. Prin adaosul de mai mult /viciu/, nu printr-un viciu egal /cu sine/ înmulțit /în timp/ se face deci nefericirea.[7] Răul sporit, egal /cu sine în timp/ nu este simultan prezent și, în general, el nu poate fi numit „sporit", când ai socoti laolaltă răul care încă nu există cu cel existând în prezent. *Dar ceea ce ține de fericire posedă mereu și aceeași limită și aceeași graniță.* Iar dacă există și aici un spor /de fericire/ odată cu trecerea timpului, *încât cel care crește în virtute să devină mai fericit*, cel care vorbește nu numără și laudă o fericire durând mulți ani, ci una care a ajuns mai mare în momentul în care /virtutea/ este mai mare.

7. Însă, dacă trebuie privit numai prezentul și el nu trebuie adăugat trecutului, de ce nu facem același lucru în cazul timpu-

[7] Viciul este un fel de boală a Sufletului la Platon — v. *Gorgias*, 478a–e.

lui, ci, adăugând timpul trecut celui prezent, spunem că timpul este mai lung? De ce nu afirmăm că fericirea este tot atât de mare cât de lung este timpul /în care ea a existat/? Noi am putea diviza și fericirea după diviziunile timpului! Căci, pe de altă parte, măsurând fericirea prin prezent, noi o facem indivizibilă.

Răspund că a număra timpul, chiar pe cel care nu mai e prezent nu este absurd, dat fiind că noi am putea stabili un număr al /duratei/ celor trecute și care nu mai sunt, de pildă, al /vieții/ celor morți. Dar e absurd a declara că fericirea care nu mai există e prezentă fiind mai mare decât cea care e prezentă!

/Platon/ consideră că fericirea nu persistă prin însumare și că timpul mai lung /din trecut/ în raport cu prezentul este ceea ce nu mai există. În general excesul de timp vrea o împrăștiere a ceea ce în prezent există ca o unitate. De aceea se și spune în mod verosimil /de către Platon/ că */timpul/ este imaginea eternității*[8]; /ea, imaginea eternității/ voind să facă să dispară în timpul care se împrăștie /în trecut/ ceva al său care persistă /din eternitate/. În consecință, dacă /imaginea/ înlătură ceea ce rămăsese în eternitate și și-l însușește, îl nimicește, după ce a fost conservat un timp într-un fel datorită acelui /rest de eternitate/, dar /restul/ e nimicit, dacă ajunge să-i aparțină în întregime.[9]

Dacă, așadar, fericirea corespunde vieții bune, e clar că aceasta trebuie considerată viața esențială — aceasta este cea mai bună. *Ea nu trebuie deci numărată prin timp, ci prin eternitate:* eternitatea nu e nici mai mare, nici mai mică, nici nu se lungește cu o cantitate, ci este faptul de a fi „aceasta" /care este/, *de a fi fără dimensiune și de a nu fi în timp.* Ceea-ce-este /ceva/ nu trebuie unit cu ceea-ce-nu-este, nici timpul nu

[8] Text nesigur, considerat de Bréhier o interpolare. Citatul este din *Timaios*, 37d.

[9] Ca imagine a eternității, timpul posedă o parte asemănătoare eternității — prezentul, clipa — alta — diferită: trecutul. Așadar, fericirea care poate ține de o clipă, aparține în fond eternității, deoarece clipa este sustrasă temporalității.

trebuie unit cu eternitatea, nici temporalitatea cu ceea ce e etern, nici nu trebuie atribuit extensiune celui fără dimensiune. Ci trebuie luat totul ca pe un întreg, dacă îl vei lua, neprimind în timp ceea ce e indivizibil, ci considerând viața eternității, care nu provine din însumarea perioadelor de timp, ci care, întreagă, provine din întregul timp, luat deodată.

8. Dacă cineva ar spune că amintirea lucrurilor trecute care persistă în prezent furnizează surplusul /de fericire/, pentru că /omul/ s-a aflat mai mult timp în starea de fericire, ce s-ar putea afirma despre faptul memoriei ? Fie ne referim la amintirea cugetării anterioare, încât omul respectiv ar putea fi numit mai înțelept, dar nu s-ar păstra ipoteza /sporului de fericire în timp/. Fie ne referim la amintirea plăcerii, adică omul fericit ar avea nevoie de un exces de delectare, fără să-i ajungă delectarea prezentă. Însă ce dulceață ar aduce amintirea dulceții /trecute/ ? Ca și când cineva /s-ar bucura/, dacă și-ar aminti că ieri s-a delectat la o masă ! Iar după zece ani /dacă ar face același lucru/, ar fi încă și mai vrednic de râs ! Cât despre / amintirea/ înțelepciunii, n-ar servi deloc faptul / că am cugetat anul trecut !

9. Iar dacă amintirea ar fi aceea a lucrurilor frumoase și bune <τῶν καλῶν>, cum de nu s-ar spune ceva cu miez în acest caz ? Situația este proprie unui om care duce lipsă de lucruri frumoase și bune în prezent și care, pentru că nu le are acum, caută amintirea celor trecute.

10. Dar — se va zice — timpul îndelungat produce multe fapte frumoase, de care însă rămâne nepărtaș omul fericit pentru scurt timp, dacă în general trebuie declarat fericit cel care nu /s-a distins/ prin numeroase fapte frumoase.

Răspund că cel care susține că fericirea rezultă din /însumarea/ multor perioade frumoase și a multor fapte frumoase, stabilește că fericirea rezultă din ceea ce nu mai există și e trecut, plus un singur moment al prezentului. De aceea, am stabilit că fericirea este raportată la prezent și apoi am căutat să

aflăm dacă a fi fericit un timp mai lung înseamnă a fi mai fericit. Așadar, trebuie cercetat dacă a fi fericit un timp îndelungat precumpănește prin fapte /frumoase/ mai numeroase /asupra celui fericit mai puțin timp/.

Mai întâi/ trebuie observat/ că se poate să fii fericit și fără să făptuiești și acest om /inactiv/ nu e mai puțin fericit, ci mai fericit decât cel care făptuiește.[10]

Apoi, *faptele nu oferă de la sine binele, ci dispozițiile /interioare/ produc faptele frumoase*[11], iar înțeleptul se bucură de bine, chiar atunci când acționează, dar nu fiindcă acționează, nici de pe urma evenimentelor, *ci de pe urma /dispoziției interioare/ pe care o posedă.* De fapt și salvarea patriei ar putea fi rezultatul acțiunii unui om rău, iar plăcerea legată de salvarea patriei ar putea-o cunoaște cineva/, chiar și dacă altul ar produce /salvarea patriei/. Prin urmare, nu aceasta este ceea ce aduce plăcerea omului fericit, ci dispoziția /interioară/ aduce și fericirea, și plăcerea, dacă există o plăcere din pricina ei. A așeza fericirea în fapte este propriu celui care așază /fericirea/ în regiunile din afară ale virtuții și ale Sufletului.

Căci activitatea Sufletului se află în cugetare și /aceasta înseamnă/ a fi în activitate, în acest din urmă fel, în sine însuși. *Or, acest fel de activitate /în sine/ înseamnă a fi fericit.*

---

[10] Aristotel, *Eth. Nic.* X, 7, 1177b.

[11] Teză clasică aristotelică: nu faptele bune fac omul bun, ci omul face fapte bune. Într-adevăr, și un om rău poate face fapte bune, din interes, de pildă; dispoziția interioară este aici decisivă.

DESPRE AMESTECUL COMPLET

37,II.7

Tema

Sunt discutate teorii de fizică, asupra cărora școlile filozofice ale Antichității ofereau răspunsuri diferite — dacă corpurile se pot sau nu amesteca complet, divizându-se la infinit.

Rezumat

Ce au crezut despre „amestecul total" diferite școli filozofice. Obiecțiile peripateticienilor împotriva amestecului total și obiecțiile stoice. Peripateticienii susțin impenetrabilitatea Materiei. Teza lui Plotin este că impenetrabilitatea lucrurilor este o calitate a formei lor și nu a Materiei. Nu materiile se amestecă, ci anumite calități ale Materiei care sunt forme.

---

1. Trebuie să investigăm așa-numitul „amestec complet al corpurilor"[1]: Oare este posibil ca un lichid să se amestece cu un alt lichid în mod complet — unul să treacă complet prin celălalt, sau acesta prin primul? (Nu are importanță în ce fel se produce trecerea, dacă ea are loc.)

Să-i lăsăm deoparte pe cei care mai curând le combină prin juxtapunerea /atomilor/ decât le amestecă /în sens propriu/, dacă trebuie ca amestecul să producă un întreg omogen și ca oricare cea mai mică parte să fie rezultatul amestecului din părțile amintite.[2]

Cei care combină numai calitățile, dar juxtapun materia fiecărui corp și aduc la /materie/ calitățile provenite de la fiecare corp, ar putea fi demni de încredere, pentru că vorbesc de rău amestecul complet;[3] de asemenea, pentru că —/după ei/— mă-

---

[1] O problemă — am spune noi azi — de fizică și de chimie, pe care, pe atunci trebuiau să o rezolve filozofii: două materii sau corpuri se pot sau nu interpenetra complet, altfel spus, este Materia perfect penetrabilă, sau opune o anume rezistență la diviziune la un moment dat? Stoicii credeau că este penetrabilă, în vreme ce peripateticienii obiectau. Alexandru din Aphrodisias scrisese un tratat pe acest subiect, *De mixtione*, ale cărui argumente sunt reluate de Plotin în bună măsură. Totuși, Plotin nu se raliază nici punctului de vedere peripatetician, căci a accepta că Materia este impenetrabilă, ar însemna să o doteze cu o proprietate esențială; or Plotin retrage Materiei orice proprietate. V. și BP, II, pp. 89–90.

[2] Referire la Anaxagoras, *Diels*, 59A 54 și la Democrit, la care se referă Alexandru din Aphrodisias în *De mixtione*, 2. V.

[3] Peripateticienii.

rimile masselor par să se reducă în bucăți, dacă nu apare nici un interval pentru nici unul dintre corpuri, dacă diviziunea va fi continuă prin penetrarea totală a unui corp față de celălalt. În plus /— apar dificultăți — / când corpurile amestecate ocupă mai mult volum decât fiecare luat în parte și anume tot atâta volum cât suma volumelor fiecărui corp. Or, dacă întregul corp străbate complet celălalt corp în întregul său — susțin ei — ar trebui ca volumul în care celălalt corp a fost introdus să rămână la fel /ca înainte de amestec/. Acolo unde volumul /amestecului/ nu devine mai mare, ei invocă plecarea aerului /din amestec/, în locul căruia a intrat celălalt corp.

Și în ce fel un corp mic, răspândit într-unul mare, l-ar putea penetra complet ? Și ei mai aduc și alte asemenea obiecții /împotriva amestecului complet/.

Cei care introduc teza amestecului complet ar putea afirma că, desigur, corpurile se divid și că ele nu se consumă în procesul diviziunii lor, chiar atunci când amestecul este complet. De fapt — spun ei — sudoarea nu produce orificii ale corpului și el nu este perforat /pentru a produce sudoarea/. Iar dacă cineva ar susține că nimic nu se opune ca natura să fi făcut astfel /corpul/ pentru ca sudoarea să-l străbată/, ce-am putea răspunde ?/ Însă la artefacte, când sunt subțiri și continue, se vede că lichidul le îmbibă complet și că el curge dintr-o parte în alta. Fiind vorba despre corpuri, cum e cu putință să se întâmple așa ceva ? Nu e ușor de înțeles ce fel corpuri care nu se divid se străbat /reciproc/. E clar că dacă s-ar divide complet, s-ar distruge reciproc.

Apoi când spun că adesea mărirea volumului nu se întâmplă, ei acordă celorlalți /adversarilor/ ocazia să invoce drept cauză pentru aceasta ieșirea aerului. E dificil de explicat mărirea volumului, și *totuși ce oprește să se spună că, atunci când fiecare corp își aduce și mărimea laolaltă cu celelalte calități, apare și o mărime /a volumului/ ?*[4] Nici aceasta nu este nimicită, așa cum nu sunt nimicite nici celelalte calități, și, așa cum într-un

[4] Mărimea este la Plotin o calitate și aparține de formă ; ea nu este o proprietate intrinsecă a Materiei.

caz există o formă a calității amestecate din cele două /calități/ ale /celor două corpuri/, tot așa există și o altă mărime /a compusului/. Acolo amestecul produce o mărime rezultată din două mărimi.

Aici, adversarii /teoriei amestecului complet/ ar obiecta că, dacă materia /unui corp/ este juxtapusă materiei /celuilalt corp/ și massa celeilalte masse, de care este asociată mărimea, s-ar putea afirma teza noastră. Dar dacă materia /unui corp/ laolaltă cu mărimea ce-i este în mod primar asociată /s-ar amesteca cu cealaltă/ complet, rezultatul nu ar fi ca atunci când o linie s-ar situa în continuarea altei linii atingând-o cu punctele sale la capete — aici ar exista creștere în dimensiune — , ci altminteri, ca o linie ajustată peste o altă linie, încât să nu existe creștere în dimensiune.

Corpul mai mic îl străbate complet pe cel mai mare, și cel foarte mic — pe cel foarte mare: în aceste cazuri este limpede că ele se amestecă. În cazuri neclare, se poate spune că /corpul mic/ nu străbate întregul, dar în cazurile în care /amestecul/ e evident, nu s-ar putea spune /că corpul mic nu străbate întregul/. Ei ar vorbi despre o extindere a masselor; nu spun totuși lucruri foarte plauzibile, acceptând ca cea mai mică massă să se extindă atât de mult. Căci ei nu transformă corpul acordându-i mai multă mărime, ca și când ar rezulta aer din apă.

2. Trebuie să cercetăm chestiunea în sine: ce se întâmplă atunci când oricare ar fi massa de apă, ea devine aer?[5] În ce fel stă corpul mai mare în cel care se naște? Acum să fie date unele argumente, fiind afirmate și multe altele de către fiecare parte. Noi să privim prin noi înșine ce anume trebuie spus și care opinie este în acord cu cele spuse sau ce altă opinie se va ivi în afara celor afirmate aici.

Așadar, atunci când apa se scurge prin lână, sau când o foaie de papirus suge apa, cum de nu /e limpede că/ trece prin ea întregul corp lichid? Sau atunci când nu curge /în afară/, în ce fel considerăm că materia unui corp se atinge de materia

[5] Este vorba, probabil, despre evaporare.

celuilalt — massa unuia de massa celuilalt — și admitem că numai calitățile lor intră în amestec? Căci materia apei nu se va juxtapune /materiei papirusului/ la exteriorul foii de papirus și ea nu se află nici în anumite despărțituri ale foii. Într-adevăr, întreaga foaie este umedă și nicăieri materia nu este golită de calitatea /apei/. Iar dacă materia este pretutindeni laolaltă cu calitatea, apa este pretutindeni în papirus.

Sau nu apa /este pretutindeni/, ci doar calitatea apei? Dar atunci unde este apa? Cum de nu este aceeași massă /de papirus/? /Apa/ adăugată a umflat papirusul. Căci a luat o mărime de la apa infiltrată. Dar dacă a luat-o, înseamnă că s-a adăugat o massă. Iar dacă s-a adăugat, înseamnă că nu a fost absorbită în cealaltă massă. Trebuie, așadar, ca materiile să se afle în locuri diferite. Sau ce împiedică, după cum /un corp/ dă și ia din calitatea /sa/ de la celălalt, la fel să se petreacă lucrurile și în cazul mărimii?

Însă o calitate, adunându-se cu o altă calitate, nu /mai/ este aceea /inițială/. Ci, aflându-se laolaltă cu o alta, în momentul când este laolaltă cu o alta, nu mai este curată și nici nu este pe deplin ea, ci se atenuează. Or, când mărimea se alătură unei alte mărimi, ea nu dispare.

S-ar dori însă să se știe în ce fel, atunci când un corp străbate cu totul un alt corp, el produce secționări /în acest corp/. Noi înșine susținem că, în fapt, calitățile străbat corpurile și nu produc secționări. S-ar putea răspunde că aceasta se întâmplă deoarece calitățile sunt incorporale.

Dar dacă și Materia însăși este incorporală[6], pentru care motiv, Materia cât și calitățile fiind incorporale, dacă sunt astfel calitățile încât să fie puține, ele nu străbat în același fel /corpul/ laolaltă cu Materia? Faptul că nu străbat corpurile solide, fiindcă au astfel de calități încât să fie împiedicate să le străbată, sau că sunt prea numeroase laolaltă /înseamnă/ a nu putea putea să le străbată împreună cu Materia?

Dacă, prin urmare, mulțimea calităților produce așa-numitul corp dens, mulțimea respectivă ar fi cauza /pentru care acele

[6] Este teza lui Plotin, v. *12*,II.4 și *25*,II.5.

calități nu-l străbat/. Iar dacă densitatea este o calitate proprie, precum este și aceea pe care unii o numesc „corporalitate“, calitatea proprie /ar fi cauza respectivă/. Astfel încât nu calitățile luate ca atare vor alcătui amestecul, ci luate ca anumite calități determinate, și nu Materia luată ca Materie se va amesteca, ci luată ca Materie împreună cu o calitate determinată. Mai ales dacă /Materia/ nu are mărime proprie, ci doar că nu pierde mărimea /pe care o are/. Iată problemele și în ce fel sunt ele disputate.

3. Deoarece am amintit de corporalitate, trebuie cercetat dacă corporalitatea este un compus din toate /calitățile corpului/, sau este o *formă* și o *rațiune formatoare*, care, aflându-se în Materie, produce corpul. Dacă acesta este corpul — ceea ce este alcătuit din toate calitățile împreună cu Materia, atunci corporalitatea ar fi o formă. Iar dacă rațiunea formatoare este aceea care, sosind, produce corpul, este limpede că rațiunea formatoare cuprinzând /Materia/, posedă toate calitățile.

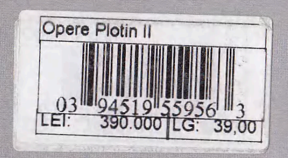
Această rațiune formătoare, dacă ea nu este, în alt sens, o definiție ostensivă a ceea ce este lucrul, ci este o rațiune care face lucrul, trebuie să nu îmbrățișeze la sine Materia, ci să fie o rațiune formatoare asociată Materiei, și, apărând în ea, trebuie să realizeze corpul. Iar corpul trebuie să fie Materie și rațiune formatoare inerentă, în vreme ce rațiunea, fiind formă, trebuie privită fără Materie ca fiind simplă, chiar dacă, pe cât de mult e posibil, ea nu e separată /de Materie/. Căci există o altă rațiune formatoare separată /de Materie/, aceea din Intelect. Și este în Intelect, fiindcă ea însăși este Intelect. Dar despre acestea, vom vorbi în altă parte.

Redactor
VLAD RUSSO
Tehnoredactor
DANIELA DUMITRESCU
Corectori
OANA DUMITRESCU, NADEJDA STĂNCULESCU
Apărut 2006
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la „UNIVERSUL" S.A.

La Plotin avem un caz destul de rar în epocile vechi, de spontaneitate creatoare, relativ puțin prelucrată și disimulată — o operă care păstrează destul de fidel amprenta inspirației genuine și care, pe de altă parte, *tèmatizează* inspirația ca fenomen psihologic în cuprinsul operei sale. Probabil că filozoful resimțea prea puternic această experiență și o considera sub raport existențial prea covârșitoare pentru a se strădui să o controleze mai serios. Acesta este un motiv important pentru a înțelege de ce experiența gândirii inspirate, mai ales în variantă proprie, a putut fi pusă de Plotin la temelia modelului său teo-cosmogonic. Și vom vedea cum tocmai caracteristica propriei gândiri inspirate — de a fi originală, non-deliberativă, holistică, infra-conștientă, certă, incontinentă — caracterizează la acest filozof și gândirea Intelectului divin, universal, creatorul Universului, de parcă acest Intelect ar fi proiecția minții lui Plotin în eternitate!

ANDREI CORNEA



Pe copertă: Medalion (*detaliu*), secolul al XII-lea

ISBN (10) 973-50-0365-1
ISBN (13) 978-973-50-0365-4
ISBN (10) 973-50-1282-0
ISBN (13) 978-973-50-1282-3

